

جلد دوم

# ادیان و مکتب‌های فلسفی هند



داریوش  
شایگان





بها: دوره دو جلدی

شماره ثبت کتابخانه ملی : ۳۷/۳/۲۰-۸۵۹



L: 4306

S. No. 5,176

9/12/2018  
Phd

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY  
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No.            Book No.           

Vol.            Copy           

Accession No           






THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY  
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No.                      Book No.                     

Vol.                      Copy                     

Accession No




# ادیان و مکتبهای فلسفی هند

دانشیار

جلد دوم



سازمان اسناد و کتابخانه ملی  
جمهوری اسلامی ایران

ادیان و مکتبهای فلسفی هند



THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY  
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. ~~100~~

Book No. ~~100~~

Copy ~~100~~

Vol. \_\_\_\_\_

Accession No. \_\_\_\_\_

کتابخانه جامعہ جامعہ جہانگیر



# ادیان و مکتهای فلسفی هند

تألیف

داریوش شایگان

جلد دوم



مؤسسه انتشارات امیرکبیر  
تهران، ۲۵۳۶



مدرسه فلسفه و ادبیات

کتابخانه

KASHMIR UNIVERSITY

ABC

184438

23-12-51

5183

5509



موسسه اسنادات ایران

شایگان، داریوش

ادیان و مکتبهای فلسفی هند (جلد دوم)

چاپ اول: ۱۳۴۶

چاپ دوم: ۲۵۳۶

چاپ: چاپخانه سپهر، تهران

حق چاپ محفوظ است



## فهرست مطالب

۴۳۱	فصل دهم - شش مکتب فلسفی برهمنی
۴۳۸	فصل یازدهم - منطق یا «نیایادارشان»
۴۳۸	کلیات
۴۴۲	آثار مربوط به نیایا دارشانا
۴۴۴	مبانی مکتب نیایا
۴۴۴	رنج جهانی
۴۴۶	مآخذ شناخت
۴۴۸	موضوع شناخت
۴۵۰	چهارده مقوله منطق :
۴۵۱	۱- شک و تردید
۴۵۲	۲- هدف
۴۵۲	۳- مثال و نمونه
۴۵۲	۴- عقیده و نظر
۴۵۴	۵- اعضاء قیاس منطقی
۴۵۵	۶- روش استدلالی و جدلی
۴۵۶	۷- تصدیق و تعریف قطعی
۴۵۶	۸- مباحثه
۴۵۶	۹- تنازع آراء
۴۵۷	۱۰- انتقاد بیهوده
۴۵۷	۱۱- مفسطه
۴۵۹	۱۲- نیرنگ



۴۶۱	۱۳- جواب بی ربط و بیهوده	
۴۶۲	۱۴- توییخ و نکوهش و سرافکنندگی اهل مجادله مغلوب	
۴۶۳	رد انتقادات مکاتب رقیب	
۴۶۸	مبحث روح	
۴۷۳	کارما	
۴۷۵	مبحث پیدایش شناخت	۱۶۳
۴۷۹	ادراک	
۴۸۱	شش قسم ادراک	۸۶۳
۴۸۴	استنتاج:	۸۶۴
۴۸۸	۱- مثبت یا منفی	۶۴۳
۴۸۸	۲- فقط مثبت	۳۱۳
۴۸۹	۳- فقط منفی	۲۱۳
۴۸۹	علیت	۶۱۱
۴۹۳	فصل دوازدهم - طبیعیات یا «وی شیشیکا دارشانا»	
۴۹۳	کلیات	۱۰۶۱
۴۹۸	آثار مکتب وی شیشیکا	۱۰۶۱
۴۹۹	مبحث رنج‌های سه گانه و فضیلت	۶۰۱
۵۰۰	دارما	۵۰۱
۵۰۳	مقولات ششگانه	۶۰۱
۵۰۴	جوهر	۱۰۵۱
۵۰۷	جوهرهای نه گانه :	۱۰۵۱
۵۰۹	خاک	۶۰۱
۵۱۰	آب	۶۰۱
۵۱۱	آتش	۶۰۱
۵۱۱	هوا	۶۰۱
۵۱۲	اثیر	۷۵۱
۵۱۴	زمان	۶۰۱



۵۱۹	مکان
۵۲۲	حسن مشترک
۵۲۵	روح یا ضمیر باطن
۵۳۰	کیفیات :
۵۳۱	رنگ
۵۳۲	بزه
۵۳۲	بو
۵۳۲	لمس پذیری
۵۳۲	عدد
۵۳۳	اندازه
۵۳۳	وجه جدائی
۵۳۳	پیوستگی
۵۳۴	گسستگی
۵۳۴	کیفیات دیگر
۵۳۵	فعلیت
۵۳۶	کلیت
۵۳۷	جزئیت
۵۳۹	ملازمه
۵۴۱	فرضیه ذره‌ای
۵۴۳	آفرینش و انحلال
<b>۵۴۶</b>	<b>فصل سیزدهم - جهان شناسی یا «سانکھیا دارشانا»</b>
۵۴۶	کلیات
۵۴۸	سانکھیا و آئین بودا
۵۵۶	سانکھیا و اوپانیشادها
۵۵۸	سیر تکامل سانکھیا در اوپانیشادها
۵۶۱	مآخذ آئین سانکھیا
۵۶۳	نوشته‌های آئین سانکھیا



- ۵۶۴ مبانی آئین سانکھیا
- ۵۶۴ مبحث رنج‌های سه‌گانه
- ۵۶۶ علاج رنج
- ۵۶۸ طبقه‌بندی چهارگانه مقولات بیست و پنجگانه
- ۵۷۰ سه جوهر یا سه صفت «سازمان بخشنده» عالم
- ۵۷۴ تعبیرهای گوناگون جوهرهای سه‌گانه
- ۵۷۷ قانون علیت یا وجود معلول در علت :
- ۵۷۸ ۱- هیچ چیز از چیزی غیر موجود بوجود نمی‌آید
- ۵۷۸ ۲- بین علت و معلول ارتباطی موجود است
- ۵۷۸ ۳- بعلمت عدم پیدایش هر چیز از چیز دیگر
- ۵۷۹ ۴- بسبب نیروی فاعلی علتی مستعد
- ۵۷۹ ۵- بسبب طبیعت خود علت
- ۵۷۹ اثبات پراکریتی :
- ۵۷۹ ۱- از حدود تعینات اشیای متکثره
- ۵۸۰ ۲- از همانندی اشیاء در حین کثرت
- ۵۸۰ ۳- از سیر تکامل نیروی خلاقه علت
- ۵۸۱ ۴- از تفکیک علت و معلول
- ۵۸۱ ۵- از وحدت تفکیک ناپذیر صور آفریده
- ۵۸۲ فرق بین پراکریتی و آفرینش آن
- ۵۸۳ اثبات روح یا پوروشا :
- ۵۸۴ ۱- عالم از برای غیر گسترده شده
- ۵۸۵ ۲- اساسی‌سوی سه جوهر وجود دارد
- ۵۸۵ ۳- اصلی است که از همه چیز تمتع می‌گیرد
- ۵۸۶ ۴- تجرد روح از ماده
- ۵۸۷ تکثر ارواح :
- ۵۸۸ ۱- امتیاز زمانی بین تولد و مرگ
- ۵۸۸ ۲- عدم تقارن افعال



۵۸۹	۳- تغییرات گوناگون سه گونا
۵۹۱	پیوند روح و ماده و درجات آفرینش
۵۹۳	ترتیب پیدایش اصول آفریده
۵۹۴	عقل بزرگ
۵۹۹	خودآگاهی یا انیت
۶۰۲	حسن مشترک
۶۰۵	پنج عنصر لطیف
۶۱۰	حسن باطن
۶۱۳	جسم لطیف
۶۲۰	آزادی
۶۲۴	جدول ترتیب اصول آفرینش در سانکھیا
<b>۶۲۵</b>	<b>فصل چهاردهم - روان شناسی یا «یوگادارشانانا»</b>
۶۲۵	کایات
۶۳۱	مبدأ پیدایش یوگا
۶۳۴	ریاضت در وداها و براهماناها
۶۳۷	یوگا و فنون ریاضت اقوام دیگر :
۶۳۷	الف - شمنیسم
۶۴۳	ب - حبس دم در آئین تائو
۶۴۳	ج - یوگا و ذکر نام اعظم در اسلام
۶۴۵	د - یوگا و هزیکاسم
۶۴۷	یوگا و سانکھیا
۶۴۸	نوشته های مقدس مربوط به آئین یوگا
۶۵۰	مبانی آئین یوگا
۶۵۰	مبحث رنج
۶۵۱	نادانی
۶۵۲	هدف یوگا
۶۵۴	ماهیت مراتب ذهنی



۶۵۵	طبقه بندی مراتب ذهنی
۶۵۶	پنج قسم فعالیت مراتب ذهنی :
۶۵۷	شناخت صحیح
۶۵۷	شناخت مغلوط
۶۵۷	خیال
۶۵۸	خواب
۶۵۹	حافظه
۶۶۱	ضمیر نا خودآگاه و تأثرات ذهنی :
۶۶۱	الف- پنج منشأ تموجات ذهنی
۶۶۲	ب- «واسانا» یا ضمیر نا خودآگاه
۶۶۵	ج- تسلسل لاینقطع مراتب ذهنی
۶۶۷	اعضای هشتگانه یوگا :
۶۶۹	۱- پرهیزکارها
۶۶۹	الف- بی‌آزاری
۶۶۹	ب- راستگوئی
۶۷۰	ج- دزدی نکردن
۶۷۰	د- پرهیز از شهوات و روابط جنسی
۶۷۰	هـ- عدم حرص
۶۷۱	۲- واجبات
۶۷۱	الف- نظافت و پاکی
۶۷۱	ب- قناعت
۶۷۲	ج- ریاضت
۶۷۲	هـ- توجه محض به خداوند
۶۷۴	۳- حالات مختلف یوگا
۶۷۷	۴- حبس دم و تنظیم تنفس
۶۸۰	۵- تجرد از عالم محسوسات
۶۸۲	۶- تمرکز نیروی معنوی
۶۸۴	۷- تفکر و مراقبه



۶۸۷	۸- وصال مطلق یا استغراق در ذات خویش
۶۹۱	اقسام سامادی :
۶۹۳	الف- سامادی مبنی بر بحث تحلیلی اشیاء
۶۹۴	ب- سامادی مبنی بر عدم بحث تحلیلی اشیاء
۶۹۶	ج- سامادی مبتنی بر معاینه باطنی اشیاء لطیف
۶۹۷	د- سامادی مبنی بر عدم معاینه اشیاء لطیف
	یا سامادی مبنی بر ورای هرگونه معاینه فکری
۷۰۲	کرامات و نیروهای معجزه آسای یوگیان
۷۰۸	یوگا و تانترا
۷۱۴	کوندالینی یوگا
۷۱۹	هفت مرکز آئین تانترا و لطیفه های هفتگانه در تصوف
۷۲۵	فصل پانزدهم - اصالت صوت یا «پوروامی مانسا»
۷۲۵	کلیات
۷۳۱	آثار مکتب می مانسا
۷۳۴	مبانی آئین می مانسا
۷۳۴	تعریف دارما
۷۳۷	مبحث ابدی بودن ودا و ارتباط لفظ ومعنی
۷۴۲	مبحث اعتبار بالنفسه شناخت
۷۴۴	شناختهای مغلوط
۷۴۶	شناخت متضاد بر طبق نظر کوماریلا
۷۴۶	عدم شناخت بر طبق نظر پرابهاکارا
۷۴۸	ادراك
۷۵۲	مبحث امتتاج
۷۵۲	قیاس
۷۵۳	ملازمت
۷۵۴	ادراك عدم مدرك
۷۵۵	مبحث روح و نجات و خداوند



۷۶۰ ودا و مراسم عبادی :

۷۶۰ الف- احکام ودائی

۷۶۳ ب- سرودهای مقدس

۷۶۳ ج- متون تشریحی

۷۶۴ د- اسامی خاص

## ۷۶۵ فصل شانزدهم - حکمت الهی یا «ودانتا»

۷۶۵ کلیات

۷۶۷ براهما سوترا

۷۶۹ گوداپادا

۷۷۹ آثار مکتب و دانتای عاری از ثنویت

۷۸۰ استاد شانکارا

۷۸۳ آئین عدم ثنویت

۷۸۹ رامانوجا

۷۹۱ آئین یکتاپرستی و عدم ثنویت متعین

۷۹۷ نیم بارکا و آئین ثنویت و عدم ثنویت

۸۰۱ مادهوا و آئین ثنویت

۸۰۳ والابا و آئین یکتاپرستی منزّه از مفهوم مایا

## ۸۰۷ فصل هفدهم - ودانتای عاری از ثنویت

۸۰۷ برهمن و آتمان

۸۱۵ برهمن ساگونا و برهمن نیرگونا

۸۱۶ آتمان و مراتب چهارگانه هستی

۸۲۱ مرتبه دوم هستی

۸۲۴ مرتبه سوم هستی

۸۲۷ مرتبه چهارم هستی

۸۳۱ جدول مراتب هستی

۸۳۱ جیوا و پنج قشر تعینات جسمانی

۸۳۵ قشر طعام



۸۳۶	قشر دم حیاتی
۸۳۸	قشر نفس
۸۳۹	قشر عقل
۸۴۳	قشر شادی
۸۴۵	روش طرد ماسوای آتمان
۸۴۸	مایا
۸۴۹	قانون علیت
۸۵۲	انگیزه خلقت
۸۵۴	علت فاعلی و مادی
۸۵۵	نیروی استار مایا
۸۵۶	داستان نارادا
۷۵۷	مایا و برنهادن
۸۶۴	مبحث ادراک
۸۶۷	عالم تجربی ، عالم پدیده های صرف و عالم حقیقی
۸۷۳	نجات و آزادی
۸۷۵	کتاب شناسی عمومی
۹۰۸	فهرست اعلام و موضوعات
۹۳۹	فهرست نام کتابها ، اشخاص و اصطلاحات



THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY  
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No.                     

Book No.                     

Vol.                     

Copy                     

Accession No.                     




## فصل دهم

### شش مکتب فلسفی برهمنی

چنانکه در فصل مربوط به دوره حماسی مذکور شد، دوره حماسی آغاز تحولات شگرفی در تاریخ فلسفه و آئین هندو بوده است. آئین بودا، کیش جین، «بهاگواتا» «پاشوپاتا»، و غیره در همین دوره پدید آمدند. علوم نظری و معارف فلسفی و عقلی از دیرباز در سرزمین کهنسال هند ظاهر شدند و ابتدا چون دانه‌ای بس لطیف نمایان گردیدند و بتدریج ریشه دوانیدند و به مراقبه مداوم و پاسداری خستگی‌ناپذیر یک سلسله از حکما، و عرفای بزرگ، نهالی تنومند و سایه گستر شدند. اولین عقاید جهان‌شناسی مکتب «سانکھیا» در اوپانیشادهای متأخر و گروهی از «پوراناها» و «مهابهاراتا» مشهود است. قواعد شیوه استدلالی که بعدها بصورت مکتب «نیایا» - «دارشانا» ظاهر شد، در مباحثات و مجادلات حکمای پیشین بکار می‌رفت. درک متون ودائی که در این دوره، تقدسی تزلزل‌ناپذیر یافته بود، و سرآمد ادبیات مقدس هند بشمار می‌رفت دشوار گردید، و نیازی برای تعبیر لغوی و تمثیلی آن احساس شد.

مکتب «می‌مانسا» (mīmāṃsa) که وجه تسمیه آن تعمق و تعقل است، بر آن شد که آثار کهن «وداها» و «براهماناها» را تأویل کند. قسمت مراسم عبادی (pūrva) این آثار یعنی چهار گروه «سامهتیا» (samhitā) و «براهماناها» که مبتنی بر آئین نیایش بود، در قلمرو مکتب «پوروامی‌مانسا» (pūrva mīmāṃsa) درآمد و قسمتهای دیگر آن (uttara) که رساله‌های «اوپانیشادها» را دربر داشت<sup>۱</sup> و علم

---

۱ - مراد از «می‌مانسای اول» و «می‌مانسای بعدی» اشاره به تقدم زمانی نیست. بلکه این تقدم منطقی است.



توحید و معرفت برهنه را می‌آموخت، معروف به «اوتارامی مانسا» (uttara mīmāṃsa) شد و این دو را بترتیب «پوروامی مانسا» و «اوتارامی مانسا» نام نهادند. ولی چون معرفت برهنه به «اوپانیشادها» اختصاص یافته است و این رساله‌های کهن آخر «ودا» را تشکیل می‌دهند و در حکم مغز و هسته فلسفی کتب منزل محسوب می‌شوند، لفظ «ودانتا» (vedānta) یا پایان ودا بدانان اطلاق گردید.

اولین واژه‌ای که در تاریخ فلسفه هند بهر نوع علم نظری و تحقیقی و مخصوصاً به این علوم نظری و عقلی تعلق گرفته، واژه «آنویکشیکی ویدیا» (anvīkṣikī - vidyā) است که برای اولین بار در رساله «سیاست نامه» (artha s'āstra)، «اثر کوتیلیا» (Kautilya) (قرن سوم پیش از میلاد) منعکس گردیده است. این لفظ اصولاً اشاره به علمی بود که براساس استدلال و منطق راهی برای توضیح حقایق عالم جستجو می‌کرد. ولی بعدها چنانکه در کلیات فصل «نیایا» خواهد آمد، این کلمه مترادف با «تارکاشاسترا» (tarka s'āstra) یعنی علم مبنی بر شیوه استدلالی گردید و مفهوم کلی خود را از دست داد و واژه جدید «دارشانا» (dars'ana) جایگزین آن شد.

«دارشانا» از ریشه «دریش» یعنی دیدن (√drs') مشتق گردیده است. «دارشانا» در واقع افق مخصوص دیدما از واقعیت است، بعبارت دیگر، دیدی است که ما از یک جنبه واقعیت داریم. «دارشانا» را می‌توان از لحاظی به معنای آئین فلسفی دانست، چون هر «دارشانائی» بمنزله یک واحد مجزائی است که در آن افکار و آراء طبق نقشه‌ای خاص تنظیم شده و سازمان یافته‌اند. ولی گفتن اینکه «دارشانا» سیستم فلسفی است چون فلسفه ارسطو، افلاطون، کانت و هگل، سخنی است گزاف‌آمیز و دور از واقعیت، زیرا فلاسفه و حکمای مغرب زمین همواره در شیوه تتبع و موضوع تحقیق خود، بساط نوی می‌گسترانند و عقاید پیشینیان را منقلب می‌سازند و سعی می‌کنند که مدتی چند توجه عصر را به اندیشه خود معطوف سازند ولی بر اثر پیشرفت زمان، نفوذ اندیشه آنها رو بکاهش می‌رود و چه بسا عقیم می‌شود و افکار و تتبعات



جدیدی جایگزین آن می گردد و هر مکتب و مشربی در تاریخ فلسفه غرب، در حکم حلقه جدیدی در رشته تفکرات پیشینیان است و هریک از حکما مدعی است که تحقیقات فلاسفه سلف را تکمیل می کند و اساس حکمت و فلسفه را دگر گونه می سازد، و فصل نوی در تاریخ فلسفه می گشاید.

آنچه در فلسفه غرب بیش از هر چیز نحوه تفکری را مشخص و متمایز می سازد نام حکیم و فیلسوفی است که بدان منسوب است، یعنی فیلسوفی که بعد از غور و بررسی در آثار متقدمان، نتایجی چند برمی گیرد و نظام جدیدی در فلسفه ابداع می کند که زائیده و بار آورده اندیشه خود اوست. ولی «دارشانا» های هندی علیرغم جوانب متنوع خود، جریاناتی هستند پیوسته و مستمر که از منشا خاصی بوجود آمده اند و به همت و تتبعات یک سلسله از دانشمندان اغلب گمنام و ناشناس پرورش یافته و طی قرون متمادی صورت قاطعی پذیرفته اند، بدون آنکه از مسیر اصلی خود منحرف شوند یا خللی در اصول اساسی و هیأت تزلزل ناپذیر آنان پدید آید.

«دارشانا» با اینکه بظاهر مکتب فلسفی یکپارچه و کاملی جلوه می کند، مع الوصف در قالبی متحجر و منجمد قرار نمی یابد و راه را برای تحقیقات مکاتب دیگر باز می گذارد. «دارشانا» در حکم پله ای است که ما را برای مشاهده و کشف مراتب بالاتر آماده و مهیا می سازد. من باب مثال «وی شیشیکا» که جنبه تحلیلی واقعیت های عالم را بررسی می کند طبیعیات را تا عناصر خمسه تجزیه و تحلیل می کند و بشرح مقولات ششگانه یعنی جوهر و عرض و فعلیت و غیره می پردازد. «سانکھیا» بالعکس دیدی بغایت ترکیبی از واقعیت جهان دارد و مبتنی بر تضاد و اصل پوروشا و پراکریتی است که دو اصل جهان شناسی بشمار می آیند و همه مراتب هستی و درجات آفرینش تا عناصر پنجگانه که اصول جهان طبیعی است، در قلمرو بررسی آن جای دارد. «یوگا» نظری است عملی از فنون ریاضت و طریق تزکیه نفس و خاموشی و انهدام امواج و مراتب ذهنی که از دیرباز میان زهاد و مرتاضین آن سرزمین کهن متداول گشت و بعدها بصورت قواعد و آداب «یوگا» در رساله



« پاتانجالی » منعکس گردید. « یوگا » با اینکه « دارشانائی » مستقل است معذک هم‌بستگی نزدیکی با « سانکھیا » دارد و اصول بیست و پنجگانه آن مکتب را می‌پذیرد. « یوگا » در واقع طریقی است عملی برای احتراز از آلائشهای جهان و برگزیدن راه ممتاز جهت وصول به درجه الوهیت (is'vara) و گریز از دایره بازپیدائی و همچون طریق ریاضت، راه مشترک کلیه مکاتب فلسفی هند است.

« ودانتا » که معرف تعلیمات « اوپانیشادها » است موسوم به معرفت به خود (ātma vidyā) و معرفت برهمن است (brahma vidyā). « ودانتا » می‌کوشد تا با طرد و نفی ماسوای حق، بدجنه لایتناهی و بعد تنزیهی آئین آتمان واصل گردد و بهمین جهت از سرحد تعین وجودی نیز تجاوز می‌کند و دیده بعالم برهمن نامتناهی که مقام تنزیهی ذات و سلب صفات ثبوتیه و سلبیه است، می‌گشاید.

مکاتب ششگانه برهمنی را بدو نحو می‌توان بررسی کرد: یکی از لحاظ سیر و تکامل تاریخی، و دیگری آنست که مانند گروهی از محققین هندو، جمله پدیده‌های معنویت هندو را در متن سنت خلل ناپذیر آئین هندو (sanātana dharma) تعبیر کنیم و به تاریخ و سیر زمان و تکامل عقاید، اعتنائی نداشته باشیم و کلیه شئون معنویت هندو را تجلیات حقایق منزل و دائی بپنداریم و معتقد باشیم که ریشه‌های این حقایق ازلی از آغاز در « وداها » بوده است و فقط طی ادوار بعدی است که شعب علوم از یکدیگر جدا می‌شوند و به ترتیب هریک بصورت مستقلی درمی‌آید. یعنی علوم که در دامن دین هندو تکوین و بسط یافت، هریک مرتبه‌ای از مراتب هستی را موضوع تحقیق خود قرار می‌دهد و تناقضی با علوم دیگر ندارد، زیرا گرچه نظر و موضوع در علوم متفاوت است ولی رابطه آنها براساس یک سلسله مراتبی است که آنها را بهم می‌پیوندد و هریک را پله‌ای برای وصول به علم بعدی قرار می‌دهد و ریشه همه علوم در کنه « وداها » مستتر است.

در این صورت می‌توان گفت که مکاتب ششگانه هندو قائم به « وداها » است و بین آنها نمی‌توان نظام توالی‌ای قائل شد و برتری و الویت یکی بر دیگری را



نمی‌توان حمل بر تقدم زمانی یکی بردیگری کرد. بدیهی است که در چنین دیدی مسأله تاریخ پیدایش و تکامل و تأثیر مکاتب مختلف در یکدیگر مطرح نیست، بلکه طبقه‌بندی این مکاتب در خط طولی وجودی در نظر گرفته شده، که بواسطه آن کلیه تجلیات معنویت هندو طبق سلسله مراتب استواری بهم پیوسته و بر اساس نظام تزلزل ناپذیری پایه‌گذاری شده است.

حال اگر سیر تاریخی این شش مکتب را در نظر بگیریم می‌بینیم در آغاز دوره حماسی، مکتب‌های فکری نمایان می‌گردند: نخست بصورت معتقداتی پراکنده ظاهر می‌شوند که گروهی در داخل نظام برهمنی است و پاره‌ای در حاشیه آن است. این آراء بموازات مکاتب غیرمشرعی همچون آئین بودائی و جین، بسط و ترویج می‌یابد. از شروع قرن دوم میلادی که آغاز دوره «سوتراها» است، مطالب مندرجه در این آئین‌های مختلف آنچنان دامنه‌دار می‌شود و چنان تأثیری در منطق والهیات و طبیعیات می‌کند که لازم نمود رؤوس مطالب این معتقدات را در رساله‌های بخصوص که متشکل از سوره‌های بسیار کوتاه (sūtra) است محفوظ بدارند و بقالب الفاظ موجز و مختصر بریزند. این نحوه خاص نگارش که در نهایت ایجاز و اختصار مطالب مهم فلسفی را بیان می‌کرد، متداول گشت و سایر حکماء بدان اقتداء کردند و ادبیاتی بس بدیع و ارزنده در این زمینه بر ساختند.

اما از سوی دیگر چون این آثار کوتاه و مرموز بدون شرح و تفسیر مفهوم نمی‌شد، رسالات و تصنیفات بسیاری نیز برای توضیح و تشریح مندرجات آن نگاشته و بالنتیجه سرمایه‌ای شگرف از اصطلاحات فنی و فلسفی و عبارات دقیق و ظریف درباره علوم عقلی پدید آمد و رفته رفته، بر اثر مقابله آرای متضاد و برخورد مکاتب رقیب و بحث و مجادله بین ارباب تحقیق، مخصوصاً مکاتب بودائی، شیوه استدلالی و انتقادی ظاهر شد و قواعد قیاس و طرق گوناگون استخراج حقیقت و نحوه وصول بآن، و بحث درباره مراتب ادراک و فرضیه ایجاد شناخت، در کلیه شئون علوم عقلی رخنه کرد و در دوره «اسکولاستیک» فلسفه هند که مشحون به آثار مفسران



بزرگ است و تاریخ آغاز آن تقریباً همزمان با دوره «سوتراها» است، حکما و مفسران بزرگ از قبیل «شانکارا»، «کوماریلا»، «رامانوجا»، «واجاسپاتی»، «اودایانا» و «ویجنیانابهیکشو» برخاستند و با ظهور این حکمای ارزنده، کیش بودائی که در بدو امر دعوتی زاهدانه و بی‌تکلف در مقابل مراسم قشری و متحجر آئین برهمنی بود و براساس رهبانیت بنا شده بود، متزلزل گشت و علمداران دو مکتب «می‌مانسا» چون «کوماریلا» و «شانکارا» علم قیام علیه آن برافراشتند و درهم شکستن آئینی که سندیت آسمانی «وداها» را نمی‌پذیرفت و جوهر ثابت «اوپانیشادها» را انکار می‌کرد از هیچ همتی فروگذار نکردند.

تعیین دقیق تاریخ پیدایش این مکاتب کاری است بسیار دشوار، قدر مسلم این است که نخستین کوشش برای تفحص و تجسس در ماهیات اشیاء و کائنات برای اولین بار در «اوپانیشادها» ظاهر شد، ولی بدون تردید، در محافل خارج از نظام برهمنی نیز این روحیه تحقیق و تتبع طلوع کرده بود. بودا صحبت از شصت و دو مکتب غیر متشرع و ملحد می‌کند که در آن هنگام موجود بوده است. احتمال می‌رود که فلسفه هندو از میان عرفا و سرایندگان «اوپانیشادها» برخاسته باشد که برای رد و انتقاد عقاید ملاحده به مباحثات و مجادلات فلسفی تن درمی‌دادند و می‌کوشیدند معتقدات غیر برهمنی را درهم بکوبند.

«می‌مانسا» در آغاز برای تفسیر و تأویل تکالیف و وظائف ودائی پدید آمده بود ولی بعدها بدو گروه تقسیم شد و اختلافات بین مفسرین مراسم عبادی و متصوفین که در ماهیت برهمن غور و بررسی می‌کردند آنچنان دامن‌دار شد که منجر بدو مکتب جدا یعنی «کارما می‌مانسا» و «اوتارامی‌مانسا» گردید.

«سانکھیا»، «ودانتا» ممکن است در آغاز یکی بوده باشند و در گروهی از «اوپانیشادهای» متأخر و «پورانها» وجه تمایز قاطعی بین «سانکھیا» و «ودانتا» دیده نمی‌شود. گلاسناپ<sup>۱</sup> معتقد است که «سانکھیا» در آغاز اصل یکتاپرستی را

۱ - H. de Glasenapp : *La philosophie indienne* Paris, 1951, p. 114



می پذیرفته است، ولی هنگامی که مبحث تکثر ارواح جایگزین مفهوم یکتاپرستی شد این دو مکتب از هم جدا گردیدند و هریک بصورت مستقلی درآمد<sup>۱</sup>. «یوگا» چنانکه گفته شد طریق ریاضت و فن ضبط حواس و توجه به اسرار دوران و طریق عملی مشترک بین همه مکاتب فلسفی هندی بوده است، ولی هنگامی که سازمان دهنده معروف این مکتب، حکیم شهیر «پاتانجالی» مبانی آنرا بصورت «یوگاسوترا» تدوین و تنظیم کرد و اصول «سانکھیا» را پذیرفت و مفهوم وجود یگانه یعنی «ایش وارا» (is'vara) را بدان افزود، «یوگا» نیز بصورت «دارشانا»ئی مستقل ظاهر گردید.

تعیین دقیق تقدم یا تأخر این مکاتب نسبت به یکدیگر هنوز آشکار و روشن نشده است این مکاتب همواره از یکدیگر یاد می کنند. یوگا، سانکھیا را می پذیرد. «وی شیشکا» هم سانکھیا و هم یوگا را قبول دارد. «نیایا» اشاره به ودانتا و سانکھیا می کند. ولی آنچه مسلم است این است که بین این مکاتب وجوه مشابهتی هست و صفات مشترکی در نحوه تفکر هندی موجود است که کلیه مکاتب ششگانه هندو حتی آئین بودائی و جین نیز بدون قید و شرط پذیرفته اند.

۱ - تاریخ پیدایش آئین «سانکھیا» در فصل «سانکھیا» به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.



## فصل یازدهم

### منطق یا « نیایا ارشانا »

#### کلیات

« نیایا » (nyāya) از ریشه « نی » (nī) به معنی رفتن مشتق گردیده است. این ریشه از سوی دیگر با ریشه « گام » (gam) یعنی رفتن برابر است « ونیایا » از لحاظ اشتقاق لغوی با « نیگاما » (nigama) که به معنی قیاس منطقی آمده ، یکی است.

در حالیکه مکاتب دیگر هندی چون « سانکھیا » ، « یوگا » و « ودانتا » جهان را بصورت واحد و جامعی مورد استقصاء قرار داده وقواعد کلی آنرا بررسی کرده‌اند، مکتب « نیایا » و « وی شیشیکا » نماینده جنبه تحلیلی فکر هندی است. این دو مکتب که بعدها بصورت واحد جلوه کردند ، با توسل به شیوه استدلالی و سلوک عقلی و منطقی ، خواسته‌اند مکاتب فلسفی بودائی را که جوهر ثابتي در پس عوارض گذرنده عالم نمی یافتند و همه چیز را زائیده سلسله پدیده‌های بی بود و دوام می دانستند، درهم بشکنند و مآخذ معلومات را حس و تجربه بدانند و هم واقعیت‌های ذهنی را بپذیرند و هم واقعیت‌های عینی را. این دو مکتب معتقد اند هر آنچه که از کتب آسمانی یا آثار فرزنانگان کهن چون میراث برای ما مانده ، می بایستی مورد تتبع و تحقیق قرار گیرد و هر آنچه در خور عقل و منطق است ، و به مباشرت آنان درك می گردد، پذیرفته شود.

احتمال می رود که آغاز این روش استدلالی را بتوان در مباحثات و مجادلات متقدمین که برای تعبیر و تأویل الفاظ واستعارات ودائی به جر و بحث می پرداخته و افکار و آراء خویش را بایکدیگر مقابله می کرده‌اند ، یافت. دیرینه ترین واژه‌ای



که به علم منطق منسوب است کلمه « آنویکشی کی » (ānvikṣikī) است که بمعنی تتبع انتقادی و تحقیق آمده و در رساله « سیاست نامه » (artha s'āstra) ، « کوتیلیا » (Kautilya) منعکس شده است. البته باید خاطر نشان ساخت که این لفظ در بادی امر به کلیه روشهای تحقیقی اطلاق می شده، اما هنگامی که « گوتاما » (Gautama) قواعد روش استدلالی را تدوین کرد، و به رشته تحریر درآورد ، لفظ « آنویکشی کی » مترادف روش سلوک تحلیلی گردید و مفهوم کلی خود را که تا آن هنگام به کلیه شئون علوم نظری و عقلی تعلق می گرفت از دست داد و به قواعد منطق اختصاص یافت.

تاریخ تدوین سوتراهای « گوتاما » روشن نیست و عقاید و آراء متباینی در این باب موجود است. « یاکبی » معتقد است که این رساله دو قسمت مجزائی را شامل بوده که یکی مربوط به قواعد کلی منطق است و دیگری مشتمل بر مبانی و موازین حکمی و مابعدالطبیعی است. به نظر خاورشناس آلمانی قسمت دوم الحاقی است و طی قرون ، به متن اصلی مزید شده تا مکتب « نیایا » را بصورت آئین کامل فلسفی جلوه دهد<sup>۱</sup>.

محتمل است که قسمتهای متقدم این رساله (سوتراها) متعلق به سده سوم پیش از میلاد باشد، درحالیکه قسمتهای متأخر آن در اوایل دوران میلادی تحریر شده است. در باره نحوه پیدایش این علم چنانکه متذکر شدیم، باید تصور کرد که مباحثات جدلی علمای پیشین و همچنین بحث در اطراف تفسیر و تعبیر متون ودائی و مراسم قربانی که از جمله وظائف مکتب « می مانسا » بوده است سهم بسزائی در تکوین آن داشته و مؤلف « نیایا سوترا » یعنی « گوتاما » فقط نظام دهنده این اصول بوده و نه بانی آن. وی مانند ارسطو این عقاید را جمع آوری کرد و صواب را از خطا

۱ - H. Jacobi : *The Early History of Indian Philosophy*, Indian Antiquary, 1918.



تمیز داد و شالوده‌شانزده مقوله شیوه استدلالی را که مراحل و مراتب پی‌درپی وصول به شناخت است، پی‌ریزی کرد.

به نظر «واتسیایانا» (Vātsyāyana)، «نیایا» قواعد کلی مربوط به وصول به واقعیت را بررسی می‌کند، زیرا شامل مباحثات جدلی، نحوه وقوع معرفت، شناخت و تکوین ادراک، قواعد منطق و حکمت و الهیات است و جنبه استدلالی و تحلیلی «نیایا» که بدون شک صفت ممیزه این مکتب است، مربوط به کشف قواعد صحیح استدلال و استخراج حقیقت و اخذ شناخت درست است و بهمین جهت آنرا «پرامانا شاسترا» (pramāna s'āstra) یا قواعد مربوط به شناخت صحیح می‌گویند.

«نیایا» نه فقط در طرق گوناگون وصول به علم و معرفت غور می‌کند، بلکه قواعد مربوط به رسیدن بآنها نیز بصورت قوانین و براهین محکم و استوار بنیان می‌کند و اساس مباحثه و درست اندیشیدن را عرضه می‌دارد تا اندیشه و فکر از طریق صواب منحرف نشود و به کینه ماهیت اشیاء و اصل گردد و مقبول طباع نکته سنج و برهانی شود و چون هر اندیشه‌ای پیش از اثبات دلائل و براهین، گمانی بیش نمی‌تواند بود و آدمی کشش شدیدی بسوی خیالبافی و پریشان اندیشی دارد، از این رو «نیایا» کوشیده، که هر قضیه و حکم را بدلیل و علتی مدلل بسازد و به برهانی بیاراید و با کمک چهار مأخذ شناخت، یعنی ادراک، استنتاج، مثال و علم لفظی، شک و تزلزل رأی را از ذهن آدمی دور بسازد و راه‌های امینی در دسترس همگان بگذارد.

علم شناخت و معرفت بنا به «نیایا» شامل چهار شرط است که عبارتند از:

- ۱- داننده یا عالم که در حکم اصل فاعل این شناخت است (pramātr)، ۲- موضوع شناخت یا شیء معلوم و یا چیزی که علم و معرفت بدان متوجه است (prameya)،
- ۳- شناخت و معرفتی که از برخورد عالم و معلوم مستفاد می‌شود (pramiti)،
- ۴- وسائل شناختن که منجر باین معرفت و شناخت می‌گردد (pramāna). «واتسیایانا» (Vātsyāyana) در تفسیر خود بر رساله «نیایا سوترا» می‌گوید: «نیکی مطلق هنگامی



تحقق می‌پذیرد که انسان بدرستی به: ۱- ماهیت آنچه که باید حذف گردد (رنج و نادانی)، ۲- آنچه که باعث انهدام رنج می‌گردد (دانائی) و ۳- آنچه که شناسائی‌اش این رنج را از میان می‌برد (یعنی رساله‌های فلسفی)، واقف گردد. هدف ممتاز، همین نیکی مطلق است<sup>۱</sup>.

فلسفه هند چنانکه شهرت یافته فقط اعراض از دنیا و خلوت‌گزینی و صومعه نشینی بی‌حاصل نیست و این قوم هیچگاه استدلال و منطق را فدای خیالبافی نمی‌کند و همواره می‌کوشد تا آنجائی که امان است بدان متکی باشد. مقولات شانزده گانه «گوتاما»، استدلال فلاسفه جدلی چون «شانکارا» و «ناگارجونا»، نمونه وسیع‌تر خوبی از طبع نکته‌سنج و اندیشه‌موزون و فکر معتدل آنها است و اگر گاهی شهرت تیز پر عرفان بال و پر می‌گشاید و اوج بسوی جهان لاهوتی می‌گیرد و اندیشه به حرارت ذوق و شوق عرفانی برافروخته می‌شود و رشته پندار را می‌گسلد و انسان بنور دیده درون، چشم به عوالم لایتناهی می‌گشاید، علتش همان عجز و ناتوانی دستگاه مدرک آدمی است و واقعیتی است بس شگرف و وصف ناپذیر، که فقط آن هنگام رخ می‌نماید که انسان نفس اماره خود را بمیراند و پلیدیهای تن و روان را بزداید و منازل سیروسلوک را طی کند، و عقل و استدلال که تا آن هنگام وی را بسوی مقصد راهبر بود، و وسیله‌ای بیش برای وصول به مطلوب نبود، در انتهای این سفر، با مطلوب یکی می‌گردد و در پایان راه، نه عقلی می‌ماند و نه استدلالی. نجات و آزادی، هدف کلیه مکاتب فلسفی هند، چه مکاتب استدلالی و «رنالیست» و چه مکاتب «ایده‌آلیست» بوده است. فلسفه هندی، هیچگاه وسیله را با هدف یکی ندانسته و عقل را فقط وسیله‌ای برای نیل به مقصود مطلق که گریزورهای از زندان عقل و بند محدودیت حیات است بحساب آورده است و این نحوه مخصوص تفکر از خلال رساله‌های مختلف به وضوح برمی‌آید.



## آثار مربوط به نیایادارشان

مهمترین اثر این مکتب رساله‌ای معروف به «نیایاسوترا» (nyāya sūtra) است که به «گوتاما» (Gautama) منسوب است «گوتاما» به «آکشاپادا» (Akṣapāda) نیز شهرت یافته است، معنی این لفظ مرکب یعنی «آنکس که به پاهای خود سی‌نگرد». به نظر «گلاسناپ» وجه تسمیه این صفت احتمال دارد این باشد که این متفکر بلیغ، آنچنان در اندیشه خویش غوطه‌ور بود، که هنگام راه رفتن عادت داشت به زمین دیده بدوزد<sup>۱</sup>. دیرینه‌ترین تفسیری که برای این رساله انشاء شد، اثر «واتسیایانا» است که به «واتسیایانا‌باشیا» (vātsyāyana bhāṣya) معروف است. «یاکبی» تاریخ نگارش این تفسیر معروف را در قرن سوم میلادی می‌داند.

«اودیوتا‌کارا» (Udyotakara) از حکمای بزرگ این مکتب است، وی تفسیری، بر تفسیر «واتسیایانا» تحریر کرد که به «واریکا» (vārttika) مشهور است. این حکیم در رساله دیگر خود که موسوم به «پراماناساموچایا» (pramāṇasamuccaya) است به نقد منطق‌یون بودائی علی‌الخصوص «دینا‌گا» (Dignāga)<sup>۲</sup> پرداخت. «واچاسپاتی‌میشرا» (Vācaspati Miśra)<sup>۳</sup> (قرن نهم میلادی)

۱ - H. de Glasenapp : *La philosophie indienne*, Paris, p. 1951, p. 188

۲ - «دارما‌کیرتی» (Dharmakīrti) فیلسوف مشهور بودائی رساله‌ای بنام «نیایابیندو» (nyāya bindu) نوشت و در آن از «دینا‌گا» در مقابل انتقادات «اودیوتا‌کارا» سخت دفاع کرد. اصولاً مشاجرات قلمی و مباحثات بسیاری بین منطق‌یون هندی و بودائی صورت پذیرفته است. انتقادات متقابل باعث شد که طرفین شیوه استدلالی و جدلی را تقویت کنند و در فن خود تبحر و مهارت بسیاری بدست آورند.

۳ - «واچاسپاتی‌میشرا» ذوق نابغه‌آسائی داشت، این حکیم علاوه بر آثاری که در باره منطق نوشته، تصنیفات بسیاری نیز در باره سایر مکاتب فلسفی هندو تحریر کرده است، از جمله رساله «بهاماتی»، که در باره فلسفه «ودانتا» است و رساله «سانکهایا تا‌توا‌کومادی» که درباره فلسفه «سانکهایا» است. بهمین سبب است که به اولقب «محبوب شش مکتب فلسفی» (ṣaḍdars'anani vallabha) داده‌اند.



تفسیری بر تفسیر « اودیوتا کارا » نگاشت که به « نیایاوارتیکا تاتپاریپاتی کا » (nyāyavārttikatātparyāṭikā) معروف است. « اودایانا » (Udayāna) (قرن دهم) تفسیری بر تفسیر « واپاسپاتی » نگاشت که موسوم به « تاتپاریاتیکا پاری شودی » (tātparyāṭikāpariśuddhi) است ، و « واردامانا » (Varddhamāna) (قرن سیزدهم) تفسیری بر اثر « اودایانا » بنام « نیایانی باند اپرا کاشا » (nyāyanibandha prakāśa) تحریر کرد. در قرن شانزدهم میلادی « شانکارامیشرا » (S'ankara Mis'ra) تفسیر جدیدی بر اثر « اودایانا » انشاء کرد که به « نیایا تاتپاریا ماندانا » (nyāyatātparyamaṇḍana) معروف است. در قرن هفدهم « وی شواناتا » (Vais'vanātha) تفسیر مستقلی بر « نیایا سوترا » نگاشت که به « وی شواناتا ورتیتی » (vais'vanāthavṛtti) موسوم است. حکیم دیگری معروف به « راداموهانا » (Rādhāmohana) تفسیر مستقلی بر « سوتراها » تحریر کرد که معروف به « نیایا سوترا و یوآرانا » (nāyasūtravivarana) است.

در قرون وسطی آثار بسیار مهمی در این زمینه تحریر شد که یکی معروف به « نیایا مانجاری » (nyāyamañjarī) اثر « جایانتا » (Jayanta) ، قرن نهم میلادی است. وی در این رساله به نقد مکاتب دیگر فلسفی هندی پرداخته و شالوده کار خود را بر اساس چند بنداز « سوتراها » نهاده است. رساله « نیایا سارا » (nyāyasāra) اثر « باسارواجنیا » (Bhāsarvajña) سیر کاملی در کلیه شئون این مکتب است. تصنیف معروف به « کوسومانجالی » (kusumāñjali) اثر « اودایانا » (Udayana) که نامش قبلاً مذکور شد ، مفهوم خدای یگانه « ایشوارا » (is'vara) را برای اولین بار ، وارد آئین « نیایا » کرده است. رساله های بسیار دیگری در این باب تحریر شده که ذکر کلیه آنان در اینجا بی فایده است. در پایان به رساله کوچک « تارکاباشا » (tarkabhāṣā) اثر « کشاوامیشرا » (Kes'avamis'ra) اشاره می شود. در این اثر، نظرات « نیایا » و « وی شیشیکا » تلفیق یافته و بصورت واحدی درآمده است. نگارنده چنانکه در فصل ادراک و شناخت دیده خواهد شد از این رساله استفاده کرده است.



آثار مکتب « نیایا » بسیار غنی است و حتی ذکر اسامی آنان نیز در این مختصر نمی‌گنجد. این شیوه خاص حاشیه نویسی، و تفسیر بر تفسیر نگاشتن، مخصوص مکاتب فلسفی هندی است و گویای این حقیقت است که علماء و دانشمندان هندی از تقلید آثار پیشینیان و همچنین از تفسیر آثار متقدمان عار و ابائی نداشتند و مراد آنها خود نمائی و خود ستائی نبود و هیچ قائل نبودند که حتماً مکتب جدیدی و ابتکار نوی در زمینه‌ای بکر ابداع کنند، یا مطالب نا گفته‌ای بگویند، بلکه همت آنان غالباً بر این امر مصروف شده که سنت مستمر و پیوسته مکتبی را ادامه بدهند و خویش را در مقابل آئینی که بدان گرویده‌اند، هیچ بپندارند و اگر چنین نمی‌بود، مکاتب فلسفی هندی به هزاران سوی پراکنده می‌شد و هزاران نحوه تفکر متضاد، شکفته می‌گردید و هر کدام از دریچه خاصی حقایق عالم را معاینه می‌کرد و مشرب خاصی اتخاذ می‌نمود. چه بسا احتمال داشت افکار بکر و عقاید نوی پدیدار گردد و قالب بظاهر منجمد و جزمی این مکاتب از هم بگسلد و به حرکت درآید، اما اگر سنت هندو را واحدی تجزیه ناپذیر، تصور کنیم و آنرا بزعم خود هندوان شریعتی لایتناهی بحساب آوریم، آنگاه متوجه خواهیم شد که پراکندگی و درهم گسیختگی عقاید و آراء امکان نداشت، در سرزمین هند تحقق یابد و بایستی اذعان داشت که همت علمای هندی برای تکمیل و ترویج آئین پیشینیان علیرغم انجماد و احتیاج ظاهری آن، از هر لحاظ در خور ستایش و تحسین است.

### مبانی مکتب نیایا

**رنج جهانی - هدف مکتب « نیایا »** مانند سایر مکاتب فلسفی هندی نجات و آزادی از گردونه بازپیدائی است. این نحوه تفکر، جنبه اشتراکی تمام مکاتب نظری هندوان است و با اینکه « نیایا دارشانا » مکتب و روش استدلالی و اصول و مبانی منطقی است، معذک از این قاعده کلی مستثنی نیست. برای آنکه آزادی و نجات تحقق پذیرد در این آئین چون در دین بودا، باید سلسله عللی را که پدید



آورنده رنج و گمراهی است و آدمی را گریبانگیر چرخ بازپیدائی می کند، یکی پس از دیگری معدوم ساخت تا متعاقب آن خلاصی و رهایی حاصل شود.

نیایاسوترا می گوید: « رنج، تولد، فعالیت، دل بستگیها و علم نادرست (mithyājñāna) (علل گمراهی هستند) در صورت انهدام آنان یکی پس از دیگری (uttārota - apāye)، وبسبب نابودی تسلسل (tadanantarāpāyāt)، رهایی و نجات (apavargah) بدست می آید<sup>۱</sup>.

در این تسلسل، علم نادرست از دل بستگیها بوجود می آید و دل بستگیها از فعالیت پدید می آیند و فعالیت از تولد، و تولد یعنی زایش دوباره و تولد ثانوی، چنانکه « نیایاسوترا » می افزاید: « حالت بعد از مرگ (pretyabhāva) را باز پیدائی (punarutpatti) گویند<sup>۲</sup>. » اگر رنج جهانی ریشه کن می گردید گردونه باز پیدائی از حرکت باز می ایستاد. یعنی اگر رنج معدوم شود و مبدأ و چشمه لاینقطع حیات فرو بنشیند، تولد ثانوی و بالنتیجه دل بستگیها و فعالیت و علم نادرست جملگی از میان خواهند رفت.

به نظر « نیایا »، « هدف مطلق (nihs'reyasādhigamah) از پی بردن به ماهیت واقعی (tattvajñānāt) شانزده مقوله، یعنی مأخذ شناخت (pramāna)، موضوع های شناخت (prameya)، شک و تردید (sams'aya)، هدف (prayojana)، مثال و نمونه (drṣṭānta) عقیده و نظر (siddhānta)، اعضاء قیاسی منطقی (avayava)، روش استدلالی و جدلی (tarka)، تصدیق و تعریف قطعی (nirṇaya)، قضیه بحثی یا اعتراض (vāda)، تنازع آراء (jalpa)، انتقاد بیهوده (vitāṇḍā)، نیرنگ (chala)، مفسطه یا « شبه

۱ - N. S. I, 1, 2

dukhajanma pravṛtti doṣamithyājñānānām uttarottarāpāye tadanantarāpāy - ādapavargah

۲ - N. S. I, 1, 18

punarutpatti pretyabhāva



دلیل» (hetvābhāsa)، جواب بی‌ربط یا مبنی بر شباهت و عدم شباهت ظاهری چیزها (jāti)، و توییخ و نکوهش یا سرافکندگی اهل مجادله (nigrahasthāna) تحقق می‌یابد<sup>۱</sup>. «نیایا» معتقد است که باشناسائی درست این‌شانزده مقوله منطقی، انسان حق را از باطل تمیز می‌دهد و به هدف مطلق که آزادی است نائل می‌آید. اینک به بحث در مآخذ شناخت می‌پردازیم.

### مآخذ شناخت (pramāṇāni)

مآخذ شناخت بر چهار قسم است و عبارت است از: ادراک (pratyakṣa)، استنتاج (anumāna)، قیاس (upamāna) و علم لفظی (ś'abda)<sup>۲</sup>؛

۱ - «ادراک آن شناختی است که از تماس مستقیم حواس با اشیاء بوجود می‌آید (avyabhicāri) و غیر قابل انحراف (indriya - artha - samnikars'a - utpannam) و تعیین شده (vyavasāya - ātmakam) و بی‌نام و نشان است (avyapades'yam)<sup>۳</sup>». برخلاف مکاتب «ایده‌آلیستی» هندی، چون «مادیامیکا»، «یوگاچارا» و «ودانتا» که ادراک را، یا محصول یک توهم جهانی می‌دانند، یا آنرا مصنوع ذهنی می‌پندارند و اعتباری بدان قائل نمی‌شوند، «نیایا دارشانا» تجربه و حس را معتبر می‌داند و آنرا کاملاً مطابق و موافق با موضوع ادراک تشخیص می‌دهد. مبحث ادراک بعداً به تفصیل روشن خواهد شد.

۲ - استنتاج (anumāna) بر سه قسم است (trividham)<sup>۴</sup> یکی سیراز علت به معلول

۱ - N. S. I, 1, 1

۲ - N. S. I, 1, 3: pratyakṣānumānopamānas'abdāḥ pramāṇāni

۳ - N. S. I, 1, 4

indriyārthasamnikarṣotpannam jñānamavyapades'yam avyabhicārin  
vyavasāyātmakam pratyakṣam

۴ - N. S. I, 1, 5



است (pūrvavat) من باب مثال : اگر ابر ببینیم ، نتیجه می گیریم که باران خواهد آمد . دیگری سیر از معلوم به علت است (s'eṣavat) مثلاً : اگر رودخانه ای طغیان کرده باشد ، نتیجه می گیریم که باران آمده است . سومی استنتاجی است که از مشاهده امور هم بسته و مشترك حاصل می گردد (sāmānyato dr̥ṣṭam) ، مثلاً : اگر دودی بر سر کوهستانی مشاهده کنیم ، نتیجه می گیریم که در آنجا آتشی برافروخته اند .

۳ - قیاس و تشابه (upamāna) علم شیئی است (sādhya) که بر اثر تشابه آن باشیء دیگری که قبلاً دانسته شده بود (prasiddha - sādharṃyāt) حاصل می گردد ؛ مثلاً : اگر بشنویم که گاو شبیه گراز است ، موقع دیدن گراز ، آن گفته را بیاد می آوریم و با توسل به قیاس ، نتیجه می گیریم که حیوانی که حال می بینیم بایستی گراز باشد .

۴ - علم لفظی (s'abda) ، علم حاصله از منبع موثقی است (āptopades'a) .<sup>۲</sup> منبع موثق به نظر «نیایا» امکان دارد حکیم و مرشد و یا عارفی باشد (ṛṣi) یا شخص شریف و نجیب (ārya) یا یک خارجی (mleccha).<sup>۳</sup>

اما علم لفظی دوگانه است (dvidhā) ، زیرا موضوع آن امکان دارد مشهود باشد یا غیر مشهود<sup>۴</sup> . من باب مثال دستور طبیعی مبنی بر اینکه خوردن کره جسم را تقویت می کند ، حاکی از تجربه ایست که وی حضوراً مشاهده کرده و موضوع این علم لفظی مشهود است ، ولیکن موضوع ممکن است نامشهود باشد . مثلاً مرشدی به ما دستور می دهد که وظائف شرعی را مراعات کنیم و به قربانی و آئین نیایش پردازیم تا در حیات اخروی رستگار باشیم . موضوع این علم لفظی ، لااقل در قید این حیات نامشهود است .

۱ - N. S. I, 1, 6

prasiddhasādharmyāt sādhyasāadhanam upamānam

۲ - N. S. I, 1, 7

۳ - Vātsyāyanabhāṣya, I, 1, 7

۴ - N. S. I, 1, 8



## موضوع شناخت (prameya)

« نیایاسوترا » در تحلیل موضوع شناخت می‌گوید : « واقعیت باطن (ātma)، جسم (s'arira)، حواس (indriya)، موضوع حواس یا محسوسات (artha)، عقل (buddhi)، حس مشترک یا نفس (manas)، فعالیت (pravṛtti)، دلبستگیها (doṣ'a)، حالت بعد از مرگ (pretyabhāva)، نتیجه‌کردارپیشین (phala)، رنج (duhkha)، ونجات (apavarga)، موضوع‌های ادراک هستند<sup>۱</sup> ».

میل و تنفر و کوشش و رنج و معرفت از خصائص آتمان (روح) است<sup>۲</sup>. جسم (s'arira) قرارگاه (as'raya) حرکت و حواس است (ceṣṭa - indriya)<sup>۳</sup> عواطف و احساسات و خوشی و ناخوشی نیز در جسم قرار یافته‌اند.

حواس عبارت است از : بینی و زبان و چشم و پوست و گوش که از عناصر خمه پدید می‌آیند<sup>۴</sup>. عناصر خمه بدین قراراند : « خاک (prthivī)، آب (āpah)، آتش (tejas)، هوا (vāyuh)، اثیر (ākāś'a) »<sup>۵</sup>. « بو (gandha)، مزه (rasa)، صورت یا رنگ (rūpa)، لمس‌پذیری (spars'a) و صوت (s'abda) کیفیات عناصر بوده و موضوع‌های ادراک (arthāh) حواس پنجگانه هستند<sup>۶</sup> ». بو موضوع ادراک بینی است

۱ - N. S. I, 1, 9

ātmas'arira - indriyārthabuddhimanahpravṛtti doṣa pretyabhāvahphaladuhkhā - pavargāstu prameya

۲ - N. S. I, 1, 10

۳ - N. S. I, 1, 11

۴ - N. S. I, 1, 12

ghraṇarasanacakṣurtvaks'rotrāṇi indriyāṇi bhūtebhyah

۵ - N. S. I, 1, 13

prthivyāpastejo vāyurākāś'amiti bhūtāni

۶ - N. S. I, 1, 14

gandharasarūpaspars'ah s'abdah prthivyādigunāh tadarthāh



و کیفیت ممیزه خاك است. مزه، موضوع ادراك زبان و کیفیت ممیزه آب است. رنگ، موضوع ادراك چشم و کیفیت ممیزه آتش است و لمس پذیری موضوع ادراك پوست و کیفیت ممیزه هوا است، صوت موضوع ادراك گوش و کیفیت ممیزه اثير (ākās'a) است. مبحث عناصر و کیفیات در مکتب «وی شیشیکا» به تفصیل بحث خواهد شد. یکی دیگر از موضوعات شناخت، عقل است (buddhi). «نیایا سوترا» می گوید: «عقل و فهم (upalabdhi) و شناخت (jñānam)، مترادف اند (anarthāntaram)»<sup>۱</sup>. در باره حس مشترك یا نفس (manas)، نیایا می گوید: «خاصیت حس مشترك در این است که مانع این می شود که ادراکات گوناگون ناشی از اشیای محیط بما، در آن واحد (yugapat) و برسبیل مقارنه تحقق یابند»<sup>۲</sup>. ادراك دوشیء در آن واحد امکان ناپذیر است، ادراك فقط محصول تماس حواس با اشیاء نیست، بلکه دخالت حس مشترك نیز در حصول آن ضروری است. حس مشترك متشکل از ذرات است و بدینسان نمی تواند بایش از یک شیء در آن واحدا اتصال بیابد، از این رو ادراکات ناشی از اشیاء، پی در پی و متوالی هستند و نه متقارن.

فعالیت (pravṛtti)، و آن نیروئی است که گفتار و ذهن و جسم را بکاربازی دارد (pravṛtti - vāgbuddhis'arīrārambha)<sup>۳</sup>. فعالیتها، سه گانه هستند و عبارت اند از فعالیت جسمانی و لفظی و ذهنی. فعالیتهای جسمانی یا خوب اند یا بد. فعالیتهای خوب شامل احسان و نیکوکاری و خدمت اند و فعالیت های بد شامل کشتن و دزدیدن و زنا هستند.

فعالیت های خوب و بد لفظی، عبارتند از راستگوئی یا مطالب مفید گفتن و عفت کلام و قرائت متون مقدس. و فعالیت های بد لفظی، دروغ و فحاشی و اهانت و یاوه گوئی و دشنامی را شامل اند.

۱ - N. S. I, 1, 15

۲ - N. S. I, 1, 16

۳ - N. S. I, 1, 17



فعالیت‌های ذهنی نیز یا خوب هستند چون ترحم، اعراض از طمع و آز و غیره و یا بد اند چون طمع و حرص و خبث طینت و غیره...  
 دلبستگی‌ها (گناه) (doṣa)<sup>۱</sup>، شامل تعلقات خاطر و نادانی و تنفراند. این دلبستگی‌ها خود، پدیدآورنده فعالیت‌های جدیدی هستند که منجر به خیر و شر می‌گردند. حالت بعد از مرگ (pretybhāva) مربوط به مبحث بازپیدائی (punarutpatti) است. تولد، ارتباط و پیوستگی روح با عقل و نفس و حواس و جسم است، مرگ جدائی روح از جسم و حواس است، اما تأثیرات کردار پیشین در جسم لطیف متمرکز می‌گردند و همراه با روح وارد قالب جدیدی می‌شوند و شخصیت و سرنوشت آدمی را تعیین می‌کنند. نتیجه کردار (phala)، نتیجه ایست که از فعالیت‌های مختلف یعنی لفظی و جسمانی و ذهنی و دلبستگی‌ها و اشیاء گوناگون سرچشمه می‌گیرد (pravṛttidoṣajanita - arthah phalam)<sup>۲</sup> و خود، پدیدآورنده خوشی و ناکامی و رنج و عذاب الیم است. رنج یعنی اسارت و سرگردانی (bādhana) در دایره بازپیدائی. کلیه ارواح مادام که از گردونه حیات نگریخته‌اند، در بند اعمال و عکس‌العمل متقابل محصور هستند. آزادی مطلق از رنج (atyanta - vimokṣah) رانجات و رستگاری (apavarga) می‌گویند.<sup>۳</sup>

این بود نظر اجمالی در باره موضوع‌های مختلف شناخت (prameya) حال به تجزیه و تحلیل چهارده مقوله که بیشتر مربوط به شیوه عقلی و روش استدلالی است می‌پردازیم.

### چهارده مقوله منطق

چهارده مقوله منطق و روش استدلالی بدین قراراند: ۱- شک، ۲- هدف، ۳- مثال و نمونه، ۴- عقیده و نظر، ۵- اعضاء قیاس منطقی، ۶- روش استدلالی

۱ - N. S. I, 1, 18

۲ - N. S. I, 1, 20

۳ - N. S. I, 1, 22



و جدلی ، ۷ - تصدیق و تعریف قطعی ، ۸ - قضیه بحثی ، ۹ - تنازع آراء ،  
۱۰ - نیرنگ در بحث ، ۱۲ - سفسطه ، ۱۳ - جواب بی ربط ، ۱۴ - سرافکنندگی  
و شکست بحث کننده مغلوب .

### ۱- شک و تردید (sams'aya) ، و آن عبارت از قضاوت مردود و متناقضی است

که ما درباره ماهیت واقعی اشیاء داریم . این تردید می تواند از ظهور و ارتباط  
نادرست کیفیات مشابه (samāna - dharma - upapattēh)<sup>۱</sup> پدید آید . من باب مثال :  
در غروب گاه جسم بلند قامتی را می بینیم و در تعیین ماهیت آن مردد می مانیم و  
نمی دانیم که آن تیر برق است یا انسانی بلند قامت . این شک و تردید امکان دارد  
از ظهور کیفیات غیر مشابه (aneka - dharma - upapattēh) پدید آید و مربوط به کیفیاتی  
باشد که هیچگونه ارتباطی باهم ندارند و متناقض بایکدیگراند .

من باب مثال : اگر صوتی بشنویم ، از خود سؤال کنیم که آیا آن ابدی است  
یا غیر ابدی . این دو کیفیت کوچکترین ارتباطی بایکدیگر ندارند زیرا کیفیت صوت  
نه قائم بر انسان و حیوان است که فانی بوده و محکوم به زوال اند و نه قائم بر ذرات  
است که ابدی و جاودانی اند . پس کیفیات متناقض « ابدی بودن » یا « غیر ابدی  
بودن » در مورد صوت هیچگونه ارتباطی باهم ندارند و شک و تردید ایجاد می کنند .  
شک و تردید امکان دارد از شهادت های متناقض لفظی (vipratipatti) پدید آید .  
من باب مثال : انسان فقط با مطالعه تنها نمی تواند به ماهیت روح پی ببرد و برای  
اثبات آن دلائلی چند اقامه کند و عقاید مکاتب فلسفی در این باب متغایراند ، گروهی  
می گویند که روح موجود است و پاره ای آنرا تکذیب می کنند ، و این عبارات متغایر  
شک و تردید ایجاد می کنند .

امکان دارد شک و تردید از نامنظم بودن ادراکات ناشی شود (upalabdhi -

avyavasthatah) ، مثلاً : آب را در حوض ادراک می کنیم چه آب در آنجا موجود است



و لیکن باز همان آب را در سرابی می‌بینیم که فاقد هرگونه واقعیت عینی است و این تناقض از نامنظم بودن ادراکات مستفاد می‌شود. احتمال می‌رود که تردید از نامنظم بودن عدم ادراک (anupalabdhi - avyavasthatah) پدید آید. مثلاً: آبی را که در گیاهان موجود است ادراک نمی‌کنیم و نه می‌توانیم آبی را ادراک بکنیم که در زمین لم یزرع غیر موجود است. در هر دو صورت ادراک به حصول نپیوسته است و لیکن در مرحله اول آب موجود است و ادراک نشده در صورت دوم آب غیر موجود است و باز ادراک نشده<sup>۱</sup>.

**۲ - هدف** (prayojana)، و آن امری است که بموجب آن (انسان) به فعل می‌گراید (yam - artham - adhikṛtya pravartate)<sup>۲</sup>. عبارت دیگر هدف انگیزه‌ایست که از شک و تردید ناشی می‌گردد و بموجب آن انسان تصمیمی اتخاذ می‌کند و یا بسوی امری می‌گراید و یا از آن اجتناب می‌ورزد.

**۳ - مثال و نمونه** (drṣṭāntah)، و آن چیزی است که در باره آن خاص و عام نظر مشابه داشته باشند<sup>۳</sup>، (buddhisāmya) یعنی مثال، باید جنبه همگانی داشته باشد و هم به نظر عوام پسند افتد و هم به نظر استدلالیان.

مثلاً: دود از هرجائی که برخیزد آتشی در آنجا برافروخته‌اند. این مثال در آشپزخانه‌ای که در آنجا دود و آتش دوشادوش یکدیگر موجوداند برای عوام نیز مشهود است.

**۴ - عقیده و نظر** (اصول متعارف) (siddhānta)<sup>۴</sup> چهارگونه تواند بود:

**الف -** عقاید و آرائی که همه مکاتب فلسفی آنرا چون حقایقی منزل می‌پذیرند

۱ - Ibid .

۲ - N. S. I, 1, 24

۳ - N. S. I, 1, 25

laukikaparīkṣakānām yasmimārthe buddhisāmyam sa drṣṭāntah

۴ - N. S. I, 1, 26



(sarvatantra - siddhānta) <sup>۱</sup> مثلاً : عناصر خمسسه و حواس پنجگانه را کلیه مکاتب نظری ، اعم از طبیعی و مابعدالطبیعی قبول دارند .

ب - عقاید و آرائی که مکاتب مشابه می پذیرند و مکاتب دیگر از قبول آن امتناع می ورزند (paritantra - siddhānta) مثلاً : مکتب « سانکھیا » قانون علیت را مبنی بر اینکه معلول پیش از آنکه به فعل درآید در خود علت موجود و مستتر بوده (satkāryavāda) قبول دارد ، درحالیکه مکتب « نیایا - وی شیشیکا » آنرا تکذیب می کند ، یا مکتب « می مانسا » (mīmāṃsa) مبحث اصالت صوت (s'abda - pūrvatva) را می پذیرد و سایر مکاتب آنرا رد می کنند .

ج - عقاید و آراء فرضی که پذیرش آنان مستلزم آن است که قضایای فرعی دیگر را نیز قبول کنیم ، زیرا این قضایای اخیر و عقاید فرضی بایکدیگر قرین و متلازم اند (adhikarāṇa - siddhānta) <sup>۲</sup> .

« واتسیایانا » در تفسیر این قسمت می گوید : « روح سوای حواس و حس مشترك است . زیرا قادر است که شیء واحدی را هم بمدد قوه بصری ادراك کند و هم بكمك قوه لامسه » . حال اگر این فرضیه پذیرفته شود ، ناگزیر قضایای دیگری نیز پذیرفته خواهند شد مانند اینکه بگوئیم حواس متعدد هستند و هر حسی محسوس خاصی را ادراك می کند و روح معلومات خویش را از طریق حواس بدست می آورد ، و سرانجام جوهری که متمایز از کیفیات خود است می باید که قرارگاه و اصل آنان باشد <sup>۳</sup> .

د - عقاید و آرائی که مبتنی بر ملازمت اند یعنی شامل حقایقی هستند که بدون اقامه دلیل و برهان پذیرفته می شوند ( abhyupagama siddhānta ) بحث اینکه صوت ابدی است یا غیر ابدی مستلزم آنست که صوت را جوهر فرضی کنیم . حالت جوهر

۱ - N. S. I, 1, 28

۲ - « نیایا سوترا » می گوید : « آنچه را که بعلت اثباتش (yat - siddhau) قضایای فرعی دیگری ( anyaprakaraṇasiddhih ) نیز بااثبات می رسند ، قضیه فرضی گویند » (adhikarāṇa siddhānta) . رجوع شود به : N. S. I, 1, 30

۳ - Vātsyāyana bhāṣya I, 1, 30



بودن صوت در چنین بحثی مستتر و واضح است و نیازی به اثبات و تأکید ندارد. یا بحث در باره الهیات مستلزم آنست که بحث‌کننده به‌مبدأ و معاد و خداوند معتقد باشد و بحث در این مورد مربوط به کلیات امور خواهد بود و نه مربوط به عدم یا وجود خداوند که در چنین بحثی بهر حال مستتر است.

**۵ - اعضاء قیاس منطقی** (avayavāh)، اعضاء یا ارکان قیاس منطقی عبارت‌اند از: قضیه (pratijñā)، دلیل (hetu)، مثل (udāharana)، اسناد و اطلاق (upanaya)، و نتیجه (nigamana)<sup>۱</sup>

**الف - قضیه‌امری** است که باید معلوم شود. حکم: «کوه آتش گرفته است».  
**ب - دلیل (صغری)**. حکم: «چون دود از کوه برمی‌خیزد».  
**ج - مثل (کبری)**. حکم: «هرآنچه که از آن دود برخیزد آتش گرفته است مانند مطبخ».

حال مثل یا مثبت است یا منفی. مثل مثبت آنست که در آن نتیجه «ثابت شدنی» قضیه (tad - dharma - bhāvi) موجود باشد و با قضیه تشابهی داشته باشد ((sādhya - sādharṁyāt))، چون بگوئیم هرآنچه که از آن دود برمی‌خیزد آتش گرفته است<sup>۲</sup>. یا امکان دارد که نتیجه «ثابت شدنی» قضیه در مثل وجود نداشته باشد و بر اثر عدم تشابه با قضیه عکس آن باشد (tad - viparyayāt - viparītam)<sup>۳</sup>. مثلاً: «هرآنچه که از آن دود برخیزد آتش نگرفته است». مثال اولی مثبت است و با قضیه هم‌آهنگی و تشابه کامل دارد، مثال دوم منفی است و با قضیه تشابه و هم‌آهنگی ندارد.

**د - اسناد و اطلاق** (upanaya) حکم: «پس از این کوه دود برمی‌خیزد» یا «کوه

۱ - N. S. I, 1, 32

pratijñāhetūdāharanopanayanigamanāni avayavāh

۲ - N. S. I, 1, 36

۳ - N. S. I, 1, 37



نیز چنین است». «اسناد و اطلاق با مثل مرتبط است (udāharaṇāpekṣa) و نتیجه ایست (upasamhāra) که چنین و چنان بودن یا نبودن (tathā - iti, natathā - itivā) قضیه را معلوم می کند<sup>۱</sup>» و برحسب آنکه مثال مثبت یا منفی است، اسناد و اطلاق نیز بهمانسان مثبت یا منفی خواهد بود. مثال مثبت: «هرآنچه که از آن دود برخیزد آتش گرفته است». اسناد و اطلاق: «پس از این کوه دود برمی خیزد». مثال منفی: «هرآنچه که از آن دود برخیزد آتش نگرفته است». اسناد و اطلاق: «پس کوه اینچنین نیست»، یعنی نه این که از کوه دود بر نمی خیزد، پس چون دود برمی خیزد بایستی که کوه آتش گرفته باشد. اسناد و اطلاق در اینجا عکس مثل است و «چنین بودن» یا «چنان نبودن» قضیه را معلوم می کند.

ه - نتیجه (nigamana)، و آن تکرار مجدد (punarvacana) قضیه (pratijñāyāh) است بعد از آنکه دلیل وضع گردید (hetvapades'āt)<sup>۲</sup> حکم: «پس کوه آتش گرفته است».

پنج رکن قیاس منطقی را در مثال دیگری چنین می توان خلاصه کرد:

الف - قضیه: صورت غیر ابدی است.

ب - دلیل: چون بوجود آمده است.

ج - مثل: هرآنچه که بوجود آمده باشد مانند کوزه، غیر ابدی است.

د - اسناد و اطلاق: صوت نیز بوجود آمده است.

ه - نتیجه: پس صوت غیر ابدی است.

۶ - روش استدلالی و جدلی (tarka)، و آن مبنی براینست که ماهیت واقعی

۱ - N. S. I, 1, 38

udāharaṇāpekṣastathetyupasamhāro na tatheti vā sādhyasya upanayah

۲ - N. S. I, 1, 39

hetvapades'āt pratijñāyāh punarvacanam nigamanam



شیئی را (*tattvajñānārtham*) که مجهول و نامعلوم است (*avijñātātattva - artha*) تعیین بنمائیم و خصائص متناقض آنرا طرد بکنیم<sup>۱</sup>.

مثلاً: آیا روح ابدی است یا غیر ابدی؟ در اینجا ماهیت اصلی روح یعنی ابدی بودن یا غیر ابدی بودن آن مجهول است. اگر روح ابدی نبود نمی‌توانستیم آنرا پدید آورنده و دریا بندهٔ جملهٔ اعمال و نتیجهٔ اعمال بدانیم و بگوئیم که روح در سلسلهٔ مراتب هستی سیر می‌کند و از قالبی به قالب دیگر در می‌آید و سرانجام از بند حیات آزاد می‌شود. اگر روح ابدی نبود نمی‌توانست محصول کردار پیشین را بردارد و از قالبی به قالب دیگر درآید، پس تصور اینکه چنین نیست و روح این مراتب را طی نمی‌کند، خطا است. از این رو باید پذیرفت که روح ابدی است. در این استدلال ماهیت واقعی روح را پس از رد ونفی صفات متناقض، تعیین کردیم<sup>۲</sup>.

**۷- تصدیق و تعریف قطعی** (*nirṇaya*)، و آن اطمینان از چیزی است (*artha*) (*avadhāraṇam*) که پس از استماع بحث طرفین مخالف (*pakṣa - pratipakṣābhyām*) بدست می‌آید<sup>۳</sup>.

**۸- مباحثه** (*vāda*)، و آن اتخاذ یکی از آراء طرفین است (*pakṣapratipakṣa-parigrahaḥ*) آنچه که بدین نحو پذیرفته می‌شود، ابتدا بکمک پنج رکن استنتاج (*pañcāvyaya - uapannah*) تجزیه و تحلیل می‌شود و بعد، از طریق مآخذ شناخت معاینه شده و خلاف آن بوسیلهٔ مجادله نفی می‌گردد، بدون آنکه از اصول متعارف انحراف حاصل شود<sup>۴</sup>.

**۹- تنازع آراء** (*jalpa*)، و آن مانند مباحثه است و در آن بحث کننده یا به اثبات

۱- «تارکا» را بالفظ لاتینی (*reductio ad absurdum*) تعبیر می‌توان کرد *N. S. I, 1, 40*

۲- *Vātsyāyanabhāṣya, I, 1, 40*

۳- *N. S. I, 1, 41*

*vimrś'ya pakṣapratipakṣābhyāmarthāvadhāraṇam nirṇayah*

۴- *N. S. I, 2, 1*



ویا به نفی مطلبی می پردازد (sādhana - upālambha) و سعی می کند که به هدف خود بوسیله شکست حریف و حيله و نیرنگ واصل بگردد<sup>۱</sup> (chala - jāti - nigrahassthāna). یگانه هدف این مجادله چنانکه گفته شد پیروزی و غلبه یافتن بر نظریه حریف است. ۱۰ - انتقاد بیهوده (vitandā). در این بحث بخصوص طرفین بحث، بدون اقامه دلیل، آراء یکدیگر را درهم می شکنند (pratipakṣa - sthāpanā - hīna)<sup>۲</sup>. بحث کننده با توسل به انتقادات تخریب کننده، تمام آراء حریف را درهم می شکنند و خود عقیده و مطلب تازه ای عرضه نمی دارد.

۱۱ - سفسطه (hetvābhāsa). سفسطه در دلیل قیاس منطقی، بنا به «نیایا سوترا» بر پنج قسم است. باید متذکر بود که «هتوا باسا» به معنی «شبه دلیل» است و بهمین جهت نگارنده آنرا به سفسطه تعبیر کرده است. پنج قسم سفسطه عبارت اند از: الف - سفسطه منحرف کننده (savyābhicāra). ب - متناقض (viruddha). ج - تکرار بیهوده (prakarana sama)<sup>۳</sup>. د - دلیل به اثبات نرسیده (تکرار قضیه) (sādhya sama)<sup>۴</sup>. ه - دلیل نابهنگام (kālālita)<sup>۵</sup>.

الف - دلیل منحرف کننده، دلیلی است که منجر به بیش از یک نتیجه بگردد (anaikāntikah)<sup>۶</sup>. مثلاً: صوت ابدی است چون لمس ناپذیر است و هر آنچه لمس

۱ - N. S. I, 2, 2

yathoktopapannas'chalajātinigrahassthāna sādhanopālambha'jalpa

۲ - N. S. I, 2, 3

۳ - لفظ مرکب «پراکارانا ساما» (prakarana sama) مرکب است از دو جزء

«پراکارانا» یعنی بحث و «ساما» یعنی همان، غرض از آن تکرار بیهوده یا مکرر و مجدد است.

۴ - «سادیاساما» (sādhya sama) مرکب است از دو جزء «سادی» یعنی قضیه و

«ساما» یعنی همان. غرض از آن تکرار قضیه است.

۵ - نابهنگام مرکب است از دو جزء «کالا» یعنی زمان و «آیتا» یعنی گذشته.

غرض از آن مفهوم نابهنگام است. رجوع شود به: N. S. I, 2, 4

۶ - N. S. I, 2, 5



ناپذیر باشد ابدی است چون ذرات. پس صوت غیرقابل لمس است و بالنتیجه صوت ابدی است. نتیجه دیگر این است که بگوئیم صوت غیر ابدی است چون لمس ناپذیر است و هر آنچه لمس ناپذیر باشد غیر ابدی است چون شناخت، پس صوت لمس ناپذیر است و بالنتیجه صوت غیر ابدی است. در اینجا از دلیل مشترك (صغری) یعنی «چون صوت لمس ناپذیر است» دو نتیجه متضاد گرفته شده است و دلیل (صغری) منحرف کننده است زیرا یک ارتباط کلی بین دلیل و مثل (صغری و کبری) وجود ندارد، و مثل (کبری) تسلطی بر دلیل (صغری) ندارد و عبارت «لمس ناپذیر» نه بوسیله دلیل اول یعنی «ابدی بودن صوت» احاطه می‌یابد و نه بوسیله دلیل دوم یعنی «غیر ابدی بودن صوت».

ب - دلیل متناقض (viruddha)، دلیلی است که با قضیه (آنچه باید معلوم گردد) متناقض (tatvirodhī) باشد. قضیه: کوزه حادث است، دلیل: چون ابدی است. در اینجا دلیل متعارض با قضیه است چون آنچه ابدی باشد هرگز حادث نمی‌تواند بود.

ج - تکرار بیهوده (prakarana sama)<sup>۱</sup>، دلیلی است که قضیه را به نحوه دیگری تکرار کند. قضیه: صوت غیر ابدی است. دلیل: چه متمایز به صفت «ابدی بودن» نیست. در اینجا دلیل در واقع تکرار همان مفهوم قضیه است و «ابدی بودن» و متمایز به صفت «ابدی بودن» مترادف‌اند و دلیل استقلال‌ی ندارد و قائم به قضیه است.

د - دلیل به اثبات نرسیده (tadarśana sama) (تکرار قضیه) (sādhyasama)، و چون ثابت نشده است با قضیه فرقی ندارد (sādhyā - avis'īṣṭah)<sup>۲</sup>، عبارت دیگر دلیل بسان قضیه با اثبات نرسیده. قضیه: سایه جوهر است، دلیل: چون متحرك به حرکت است. در اینجا مادام که متحرك بودن سایه به اثبات نرسد ما نمی‌توانیم آنرا بعنوان یکی از ارکان قیاس منطقی بپذیریم و دلیل قانع کننده‌ای جهت اثبات «جوهر بودن»

۱ - N. S. I, 2, 6

۲ - N. S. I, 2, 7

۳ - N. S. I, 2, 8



سایه بحساب بیاوریم، بدانگونه که خود قضیه حاجتی به برهان و اثبات دارد، بهمانگونه نیز دلیل معلق است و به وضوح ثابت نشده است.

۵- دلیل نابهنگام (kālālita)، دلیلی است که نابهنگام بر قضیه دلالت کند<sup>۱</sup>.

قضیه: صوت دائمی است. دلیل: چون بعلت تماس (دو چیز مانند ضربه و طبل) پدید آمده است مانند رنگی که بر اثر تماس با روشنائی ظاهر گردد. رنگ کوزه هنگامی ظاهر می شود که چراغی بدان روشنائی بیافکند و رنگ آنرا آشکار بسازد ولیکن رنگ، قبل از این تماس نیز موجود بوده و بعد از تماس (روشنائی و کوزه) هم موجود خواهد بود، همانطور نیز، صوت طبیعی هنگامی ظاهر می شود که ضربه ای بر چیزی مانند طبل وارد سازند. حال اگر بخواهیم این مورد را با مثال رنگ مقایسه بکنیم بایستی فرض کرد که صوت نیز مانند رنگ پیش از تماس ضربه و طبل موجود بوده است و بعد از تماس هم، موجود خواهد بود، پس بدین سان صوت را می توان مستمر و دائمی محسوب داشت. ولی دلیل (یعنی صوت بعلت تماس بوجود می آید) نابهنگام به قضیه مربوط شده است. زیرا برخلاف رنگ، ظهور صوت در همان لحظه تماس (ضربه و طبل) بوقوع نمی پیوندد بلکه بلافاصله در لحظه بعدی ظاهر می شود یعنی در لحظه ای که تماس قطع شده است، در حالیکه ظهور رنگ در همان لحظه تماس روشنائی با کوزه بوجود می آید. پس تشابه صوت و رنگ در این خصوص بی مورد است و دلیل نابهنگام است یعنی صوت در لحظه بعد از تماس ضربه و طبل تحقق می پذیرد و قابل مقایسه با رنگ نیست و بالنتیجه این دلیل باطل است<sup>۲</sup>.

به نظر «نیایا» اگر از سقظه در دلائل قضایا اجتناب بورزیم قیاس منطقی

استوار خواهد ماند و خللی در اثبات قضایا پدید نخواهد آمد.

۱۲- نیرنگ (chala)، و آن طرد قضیه حریف (vacana-vighātaḥ) و توسل

۱ - N. S. I, 2, 9

۲ - Vātsyāyanabhāṣya, I, 2, 9



به دلائل متناوب است (artha - vilkalpa - upapatti)<sup>۱</sup>، عبارت دیگر نیرنگ تعبیر نادرست و عمدی دلائل و قضایای مخاطب است تا بدین وسیله بر حریف غلبه و پیروزی حاصل شود. نیرنگ بر سه قسم است و می‌تواند خواه مربوط به لفظ باشد (vāk - chalam) خواه مربوط به نوع و کلیت (sāmānya chalam) خواه مربوط به مثال و استعاره (upacārachalam)<sup>۲</sup>.

**الف -** نیرنگ مربوط به لفظ این است که ما، لفظ گوینده‌ای را سوء تعبیر کنیم. مثلاً: کسی می‌گوید این جوان «ناوا کامبالا» (navakambala) است، یعنی جامه نو برتن دارد. واژه «ناوا» (nava) هم بمعنی نو و تازه ادا می‌شود و هم بمعنی عدد نه. بحث‌کننده سفسطه‌گر در پاسخ می‌گوید این جوان بطور قطع «ناوا کامبالا» نیست چه فقط یک جامه برتن دارد. لفظ «ناوا» را سخنگوی اول به معنی «نو» ادا کرده بود ولی بحث‌کننده سفسطائی تعمداً و تبعه‌اً معنی آنرا منحرف می‌سازد و کلمه «ناوا» را بمعنی عدد «نه» تعبیر می‌کند.

**ب -** نیرنگ مربوط به نوع و کلیت (sāmānya - chalam) این است که ما چیزی را بعلت اینکه متعلق به مفهومی کلی و عمومی است محال فرض کنیم. یعنی امر ممکن (sambhavatah arthasya) را بعلت آنکه به مفهوم کلی و سیعتری تعلق گرفته است (atisāmānyayogāt)، تصویری امکان ناپذیر و محال (asambhūta - artha - kalpanā) بپنداریم<sup>۳</sup>. مثال: شخصی می‌گوید این برهمن مرد با تقوی و دانشمندی است. بحث‌کننده سفسطائی در پاسخ می‌گوید: «این امر محال است چگونه می‌توان تصور کرد که این شخص بعلت «برهمن» بودن دارای چنین تقوی

۱ - N. S. I, 2, 10

vacanavighāto'rthavikalpopapattyā chalam

۲ - N. S. I, 2, 11

۳ - N. S. I, 2, 13

sambhavato'rthasyātisāmānyayogāt asambhūtārtha kalpanā sāmānyacchalam



و دانشی شده است و بسیاراند برهمنان دیگری که خرد سالند و نه دانشی دارند و نه فضیلتی. «این نیرنگ و سفسطه است زیرا پاسخ دهنده به نیکی می داند که در این مثال دانش و تقوی را چون صفات لاینفک طبقه برهمنان عرضه نداشته اند بلکه غرض اشاره به «برهن» بخصوصی است که سالیان دراز به مطالعه پرداخته و علم و فضیلت اخلاقی کسب کرده است.

ج - نیرنگ مربوط به مثال واستعاره (upacāra - chalam)<sup>۱</sup> این است که استعاره و مثال را بمعنی تحت اللفظی تعبیر کنیم و نه بمعنی مجازی و تمثیلی، چنانکه لازم است. مثلاً: «شخصی می گوید: «چوب بستها و دارها می گریند». بحث کننده سفسطائی پاسخ می دهد: «این امر محال است زیرا دار، آگاهی ندارد و اشیاء بیجان قادر به گریه کردن و ابراز احساسات نیستند». این نیرنگ و سفسطه است چه پاسخ دهنده به نیکی می داند که غرض از دار، اشاره به آنهایی است که بدار آویخته خواهند شد و از فرط وحشت می گریند.

### ۱۳- جواب بی ربط و بیهوده (jāti)، و آن شامل اعتراضاتی است (pratyavasthāna)

که بر اساس شباهت و عدم شباهت ظاهری (sādharmya - vaidharmya) نهاده شده باشد.<sup>۲</sup> مثلاً: «کسی می گوید صوت غیر ابدی است، چه برخلاف اثر عرض است». بحث کننده سفسطائی می گوید: «حال که صوت بعلت «عرض بودن» چون کوزه متناهی فرض شده است پس بهمان دلیل یعنی بعلت تشابه آن به کوزه می توان آنرا جسم مادی همچون کوزه دانست». این پاسخ بی ربط و بیهوده است زیرا بین صغری و کبری (دلیل و مثل) ارتباطی نیست. مثل در بحث اولی محکم و استوار است، چون هر آنچه که عرض باشد (بوجود آمده باشد) غیر ابدی است. ولیکن همان مثل در بحث

۱ - N. S. I, 2, 14

۲ - N. S. I, 2, 18



پاسخ دهنده سفسطائی سست و ناقص است زیرا هرآنچه که عرض باشد (صوت) امکان دارد جسم مادی نباشد.

۱۴ - تویخ و نکوهش و سرافکنندگی اهل مجادله مغلوب (nigrahasthāna)، و آن هنگامی بوقوع می‌پیوندد که تناقض آرای بحث‌کننده، آشکار بگردد (vipratipatti) و حالت بهت زدگی و بی‌تکلیفی (apratipatti) بر او غلبه بیابد<sup>۱</sup>. این وضع درباره کسی صدق می‌کند که ضد و نقیض بحث می‌کند، بدانسان که شکست او در مقابل حریف و در برابر جماعت آشکار بشود، و این بدان ماند که شخصی نافهمیده و ندانسته وارد مجادله‌ای بشود و خود بپندارد که فهمیده و داناست. در این مورد حریف چاره‌ای ندارد مگر آنکه او را ترك بگوید و بدلائلش اعتنائی نرزد و حرفهایش را به بازی نگیرد.

این بود نظر اجمالی به مقولات شانزده گانه «نیایا». اینک در باره اینکه این فنون مجادله و مباحثه چه دخالتی در نفس آزادی و نجات دارند و بچسان انسان را به راه رستگاری رهبراند، فیلسوف مکتب «نیایا» معروف به «جایانتا» (Jayanta)<sup>۲</sup> می‌گوید این فنون در واقع چون سنگری در قبال آن مدعیانی قرار می‌گیرد که می‌کوشند مرشدی را نزد مریدان تحقیر کنند. اگر استادی باتوسل به فنون مجادله، موفق نشد مدعی را به سکوت و شکست وادارد ایمان مریدان سست می‌گردد و پیوستگی استاد و شاگرد که بر اساس اعتماد و احترام خلل ناپذیری بنیان شده، متزلزل می‌شود. پس دانشمندانی که می‌خواهند در راه رستگاری و نجات گام بردارند ناگزیراند که از این فنون مناظره و مجادله استمداد بطلبند تا ایمان خود و ایمان مریدان را در قبال مغالطه و مناقشه مدعیان بی‌بک محفوظ بدارند و بهمین جهت است که این

۱ - N. S. I, 2, 19

vipratipattirapratipattih nigrahasthānam

۲ - Nyāyamañjarī, pp. 586 - 659



شانزده مقوله شیوه استدلالی را چون شرایط ضروری برای پیشرفت و تکامل معنوی در راه نجات و آزادی عنوان می کنند.

### رد انتقادات مکاتب رقیب

فصل دوم « نیایاسوترا » برای رد انتقاداتی که مکاتب مخالف علیه مآخذ شناخت (pramāṇa) کرده اند، منظور شده است. البته مراد از مکاتب رقیب مکاتب بودائی تیره «ماهایانا» از قبیل «مادیامیکا» (mādhyaṃika) و غیره است. مکاتب بودائی به نقد ادراک می پرداختند و می گفتند که مآخذ شناخت، اعتباری ندارد و ادراک در سه مرحله زمان یعنی گذشته و حال و آینده (traikālyā - asiddheh) هرگز بوقوع نمی پیوندد<sup>۱</sup>.

اگر ادراک مقدم (pūrvam) بر تماس حس و موضوع ادراک باشد، پس باید فرض کرد که ادراک از تماس حس و شیء بوجود نیامده است<sup>۲</sup> و اگر ادراک مؤخر (pas'cāt) از تماس حس و موضوع ادراک باشد، در این صورت نمی توان گفت که موضوع ادراک بوسیله ادراک تعیین و اثبات می شود (pramāṇebhyaḥ-prameyasiddhiḥ)<sup>۳</sup> حال اگر ادراک متقارن (yugapat) با موضوع ادراک می بود، نظام توای ای که در ادراک ما مشهود است وجود نمی داشت<sup>۴</sup>.

ممکن است محسوسات گوناگونی در شیئی واحد موجود باشند چون مبصرات و ملموسات و غیره. بعنوان مثال، رنگ و عطر در یک گل در آن واحد حاضراند. اگر ادراک را همزمان و متقارن با موضوع ادراک بپنداریم، بایستی اذعان داشت که رنگ و عطر را می توان در آن واحد ادراک کرد و بدین ترتیب ادراک رنگ و

۱ - N. S. II, 1, 8

۲ - N. S. II, 1, 9

۳ - N. S. II, 1, 10 همانطوری که من باب مثال رنگ را ادراک بصری تعیین می کند

۴ - N. S. II, 1, 11



ادراك عطر، متقارن با یکدیگر خواهند بود، این امر محال است زیرا دو ادراك و دو شناخت نمی‌توانند برسبیل مقارنه بحصول پیوندند و اگرچنین بود، نظام توالی‌ای که درشناخت‌های پی‌درپی موجود است، باطل می‌شود. این بود انتقاداتی که مکاتب بودائی به فرضیه ادراك کرده و خواسته‌اند بدین نحو، اصل خود ادراك را رد بکنند و مفهوم خلا را جایگزین آن بگردانند.

« نیایا » در پاسخ می‌گوید: « اگر مآخذ درست شناخت وجود نمی‌داشت پس مدعیان بودائی چه مجوز و چه مآخذی در دست می‌داشتند تا بوسیله آن، همان منابع شناخت را انکار بکنند ». و سپس می‌افزاید: « بعلت نفی هرگونه مآخذ شناخت (sarvapramāṇa - pratiṣedhāt) خود انکار و نفی آن (منابع شناخت) معدوم و باطل خواهد شد (pratiṣedhānupapattih) <sup>۱</sup> ». دیگر اینکه اگر مدعیان بودائی می‌گویند که خود می‌دانند و می‌فهمند و مآخذ درست شناختن در اختیار دارند، چگونه می‌توانند اعتبار و ارزش هرگونه شناخت را منکر بشوند درحالی‌که خود برای نفی این قضیه از همان حربه و سلاح یعنی شناخت استفاده کرده‌اند.

پس بقول منطقیون « نیایا » (naiyayika) نمی‌توان بهیچ عنوان، اعتبار مآخذ شناخت را انکار کرد و هیچ مجوزی نمی‌توان یافت که حکم کند ادراك مقدم بر موضوع ادراك یا مؤخر از آن یا متقارن با همان است و امکان دارد که شناخت مقدم بر موضوع ادراك باشد، بدانگونه که طبل مقدم بر صوت است، ممکن است نسبت بآن مؤخر باشد، همانگونه که روشنائی مؤخر از خورشید است، و یا ممکن است که شناخت همزمان و متقارن با موضوع ادراك باشد، همچنانکه دود همزمان با آتش است <sup>۲</sup>.

منطقیون « نیایا » می‌افزایند، حواس را می‌توان از لحاظی مآخذ شناخت درست تعبیر کرد ولی از لحاظ دیگر، حواس خود محسوسات و موضوع ادراکات اند و چشم از لحاظی وسیله ادراك بصری است درحالی‌که خود آن موضوع ادراك و مدراك

۱ - N. S. II, 1, 13

۲ - N. S. II, 1, 15



است. اعتبار مآخذ شناخت مانند روشنائی چراغی (pradīpa - prakāśa - siddhivat)<sup>۱</sup> است. منابع شناخت درست، خود دلیل خویش است و بمثابة چراغی است که هم خود را روشن می‌سازد و هم باشیای دیگر پرتو می‌افکند. مآخذ شناخت نیز هم خود را معین می‌سازند و به اثبات می‌رسانند و هم محسوسات را آشکار می‌کنند و می‌شناسانند، و شناخت احتیاجی به شناخت دیگری ندارد تا با ثبات برسد<sup>۲</sup>.

پاسخی که «نیایا» بانتقادات مکاتب «ماهائانا» داده، نماینده نظر علمای برهمنی در مقابل حکمای بودائی پیرو مکتب «مادیامیکا» و «یوگاچارا» است. فلاسفه برهمنی ادراک را فعل واقعی می‌پندارند و اشیای عینی و دنیای خارجی را می‌پذیرند، باستثنای مکتب «ودانتا» که در باره واقعیت عالم نظر خاصی دارد و می‌گوید که عالم نه وجود است و نه عدم، و نه وجود و نه عدم در عین حال. اما سایر مکاتب برهمنی از قبیل «نیایا» و «وی شیشیکا» و «سانکھیا» و «یوگا» و «می مانسا» هم واقعیت دنیای خارج را می‌پذیرند و هم اعتبار ادراک را.

بودائیان پیرو تیره «ماهائانا» منکر استقلال جوهری اشیای عینی هستند و مکتب «ناگارجون» معتقد است که پدیده‌های عالم، تحت شرایط خاصی ظاهر می‌شوند. علت و معلول و تقدم و تاخر و کوچکی و بزرگی عبارات و الفاظ نسبی‌اند و واقعیت جهان بر ارتباطات نسبی این مظاهری بود پی‌ریزی شده که تاروپود عالم را تشکیل می‌دهد. مظاهر و عناصر، سرایی بیش نیستند و فاقد هر گونه واقعیت جوهری هستند و بدین ترتیب جهان تخیلی بیش نیست. و آن واقعیت وصف ناپذیر و ژرفی که جمله مظاهر متضاد و عوارض گذرنده و ارتباطات نسبی را در خود هیچ می‌سازد، همان خلا<sup>۳</sup> است که از لحاظی واقعیت منفی است و مترادف مفهوم هیچ و تهی است و از لحاظی واقعیت مثبت است، بدین معنی که یگانه محمل پایدار و رای شرایط

۱ - N. S. II, 1, 19

۲ - N. S. II; 1, 18



کون و مکان و زمان و تنها اصل باقی میان سیلان لا ینقطع عناصر حیات است. خلاصه اینکه این خلأ بمثابه « دریای ناپیدا کناره ایست » که بر سطح آن، امواج پدیده‌های گذران و مظاهر تخیلی، یکدم ظاهر می گردند و هیچ می شوند.

ادراک بوسیله منطقیون دیگر هندو نیز مورد انتقاد قرار گرفته بود و آنها می گفتند تعریف اینکه ادراک علمی است که از تماس حواس با موضوع ادراک پدید می آید (indriya - artha - samnikars'a - utpanna) ناقص است زیرا در این تعریف نقش روح (ātmā) و حس مشترك (manas) که از شرایط ضروری هر شناخت‌اند، در نظر گرفته نشده است. درباره این تعریف، پیروان مکتب «نیایا» می گویند اگر سخن را بدرازا می کشانیم ناگزیر بودیم جهت (dis') و مکان (des'a) و زمان (kāla) و اثیر (ākās'a) را نیز چون شرایط ضروری شناخت مذکور بداریم درحالیکه مبحث روح از تعریف ما حذف نگردیده است (na - anavarodhah) چه شناخت صفت ممیزه روح است (jñāna - lingatvāt ātmanah) <sup>۱</sup> در ضمن حس مشترك نیز از تعریف ما حذف نگردیده و در آن مستتر است.

پیروان «نیایا» می گویند ما در بحث خود سخن از عدم تقارن شناختها به میان آوردیم (tat ayaugapadya) <sup>۲</sup> و متذکر شدیم که اشیای گوناگون را در آن واحد ادراک نمی توان کرد و بیش از یک شناخت در آن واحد بحصول نمی تواند پیوست. شناختهای ما پیوسته و متوالی‌اند و نه متقارن، و این توالی شناختها خاصیت نفس و حس مشترك است (manas) که مرتب از ذرات است. حس مشترك جوهر ذره‌ای است و مرتبط با حواس است. اتحاد روح و حس مشترك یکی از شرایط اساسی شناخت و معلومات است، درحالیکه تماس حواس با اشیاء علت ادراک است و بس <sup>۳</sup>.

۱ - N. S. II, 1, 24

jñānalingatvāt ātmano nānavarodhah

۲ - N. S. II, 1, 25

۳ - N. S. II, 1, 26



در پاسخ مدعیانی که ادراك را نوعی استنتاج می دانستند و می گفتند : «ما، يك جزء (برگ) شیئی را ادراك می کنیم و از آن مفهوم كل (درخت) را استنتاج می کنیم»<sup>۱</sup>. منطقیون «نیایا» می گویند مدعیان خود قبول دارند که تا جزء ادراك نشود، مفهوم كل انتزاع نمی شود، پس بهر حال ادراکی ولو آنکه جزئی بوده باشد، به وقوع پیوسته و بایستی واقعیت ادراك را پذیرفت و آنرا یکی از مآخذ معتبر شناخت بحساب آورد.

گروهی ادعا دارند که فقط اجزای اشیاء واقعیت دارد و قابل ادراك است و کلیتی و عمومیتی در پس اعضاء و اجزای مختلف اشیاء نیست. من باب مثال درختی مرکب از قسمتهای زرد و قسمتهای سبز و غیره است. اگر درخت واحدی تجزیه ناپذیر می بود، این صفات متناقض و متضاد را نمی توانستیم در آن واحد، بدان تعلق بدهیم. «نیایاسوترا» می گوید: اگر کلیتی موجود نبود (avayavi - asiddhi) هیچ ادراکی تحقق نمی یافت (sarva - agrahanam)<sup>۲</sup>، هنگامی که سخن از كل به میان می آید، غرض جوهر و عرض و کلیت و جزئیت و ملازمه و فعلیت است. اگر كل را انکار می کردیم، هیچیک از این مقولات ادراك نمی شد. فرض کنیم که فقط اجزاء واقعی هستند، در این صورت باید اذعان داشت که جزء ابعاد ثابتی ندارد و بایستی آنرا بقسمتهای دیگر تقسیم کرد و قسمتهای کوچکتر را نیز بقسمتهای خردتر نصف کرد و این تنصیف را بدانجائی رساند که منجر به ذره بشود. ذرات واقعیتهای نهائی اشیاء بشمار می آیند ولی چون فاقد حجم و بعد هستند نمی توان آنان را ادراك کرد و نه می توان از کیفیات و فعلیت ارتباطاتی که بدانان برسبیل ملازمه تعلق می گیرد آگاهی حاصل کرد. پس بدین ترتیب اگر منکر کلیت باشیم منکر جوهر و کیفیت و کلیت و جزئیت و غیره نیز شده ایم و عجز خود را برای ادراك آنان اعتراف کرده ایم.

۱ - N. S. II, 1, 32

۲ - N. S. II, 1, 34



مکتب «مادیامیکای» بودائی زمان را انتقاد می‌کند و می‌گوید که زمان حال وجود ندارد (vartamāna - abhāvaḥ). هنگامی که شیئی در حال افتادن است مافقط زمان گذشته‌ای را که آن شیء افتاده، و زمان آینده‌ای را که طی آن، شیء خواهد افتاد، ادراک می‌کنیم (patita - patitavya - kāla - upapattēḥ)<sup>۱</sup>. بمجرد اینکه می‌خواهیم زمان حال را دریابیم، زمان حال مبدل به گذشته شده است. من باب مثال: هنگام افتادن سیبی از درخت، آنچه را که ادراک می‌کنیم، یکی زمان گذشته است که بموجب آن، این سیب بخصوص، فاصله‌ای را طی کرده و دیگری، زمان آینده است که می‌بایستی طی آن، سیب مابقی فاصله از درخت به زمین را پیماید. زمان حال برزخی است تخیلی بین گذشته و آینده. «نیایا» درست در جهت عکس استدلال می‌کند و می‌گوید اگر زمان حال نبود، هیچ ادراکی بوقوع نمی‌پیوست. زمان گذشته یعنی زمان ماقبل حال و زمان آینده یعنی زمان مابعد حال. اگر حال موجود نبود، نه زمان گذشته می‌بود و نه زمان آینده. پس این سه زمان هر سه موجودند<sup>۲</sup>. زمان حال مربوط بآن چیزی است که ادامه دارد. گذشته مربوط بآن چیزی است که به پایان رسیده و آینده مربوط بآن چیزی است که بوقوع نپیوسته است<sup>۳</sup>.

### مبحث روح (ātman)

در فصل سوم «نیایاسوترا» براهینی برای اثبات روح (ātma) اقامه شده است. «نیایاسوترا» می‌گوید حواس روح نمی‌توانند شد. چون هریک از حواس با موضوع ادراک خاصی در تماس است. بعنوان مثال می‌گوییم در گذشته من کوزه‌ای را دیده‌ام و حال آنرا لمس می‌کنم. چنین عبارتی نامفهوم می‌شد اگر کلمه «من» از چشمی که قادر به لمس کردن نیست، وقوه لامسه‌ای که از دیدن عاجز است، جدا

۱ - N. S. II, 1, 39

vartamānābhāva patataḥ patita patitavyākāla upapattēḥ

۲ - N. S. II, 1, 40

۳ - N. S. II, 1, 43



نمی بود. این کلمه یعنی «من» اشاره به روح است پس می باید مقوله مجزائی وجود داشته باشد که ادراکات گوناگون را در خود جمع بکند و بدانان وحدت ببخشد و مفهوم شیء را عاری از ادراکات جداگانه حواس پنجگانه، بطور واحد، انتزاع بکند. حواس با موضوع ادراک خود در تماس اند. چشم رنگ می بیند، گوش صدا می شنود، ولی کلمه «من» هم رنگ می بیند، هم صوت می شنود، و هم اشیاء را لمس می کند. پس کلمه من که به ادراکات مختلفه وحدت می بخشد می بایستی از حواسی که هر یک فقط قادر به درک شیئی مخصوص است جدا باشد<sup>۱</sup>.

اگر روح جسم می بود می بایستی که با سوزاندن جسم (s'arīradāhe) گناه ها و پایدیهای آن نیز منهدم می گردیدند و مصیبتی ما را از کشتن افراد و نفوس دیگر حاصل نمی شد، در حالیکه چنین نیست و تأثرات کردار نیک و بد زند گیهای گذشته چون سایه ای ما را در سلسله مراتب هستی تعقیب می کند و بعد از مرگ، ما به اجر و کیفر آنان می رسیم<sup>۲</sup>. اگر روح نبود ما نمی توانستیم اشیائی را که قبلاً دیده ایم در ذهن احیاء بکنیم و بیاد بیاوریم. «باز شناختن» مبتنی بر ادراکات پیشین است چه بسا اتفاق می افتد که بادیدن رنگ شیء بیاد بوی آن می افتیم. اگر «بیاد آوردن» از جمله خصائص حواس بود این امر محال می شد. چشمی که فاقد حس شامه است نمی تواند حس شامه را در ذهن احیاء بکند. اگر روح نبود، از دیدن میوه ای ترش، بیاد مزه ترش آن نمی افتادیم، زیرا ادراک بصری قادر به تحریک حس ذائقه نیست پس باید بپذیریم که اصل ممتازی در پس این فعل و انفعالات موجود است<sup>۳</sup>.

گروهی را عقیده بر اینست که این قسم فعالیت کار حس مشترك است. اما روح که داننده (jñātr) است می بایست وسیله و آلتی از برای شناخت اشیاء داشته باشد، نسبت دادن فعالیت روح به حس مشترك یا ذهن (manas) در حکم بازی با

۱ - N. S. III, 1, 3

۲ - N. S. III, 1, 4 - 6

۳ - N. S. III, 1, 12 - 14



الفاظ یا بقول « نیایاسوترا » بمنزلهٔ فرق بین الفاظ است (*saṃjñābheda-mātram*)<sup>۱</sup>. حس مشترک بمنزلهٔ یکی از حواس است و روح بکمک حس مشترک و عقل می‌اندیشد. فاعل اصلی که روح است، با چشم می‌بیند و با گوش می‌شنود و بایینی می‌بوید و با زبان می‌چشد و با پوست و جلد لمس می‌کند و با عقل می‌اندیشد، اینان افزارهای روح هستند و روح بمدد آنان ادراکاتی را که از حواس برمی‌آید سازمان می‌بخشد. اگر حس مشترک و ذهن را چون آله‌های جداگانهٔ روح به حساب نیاوریم، آنگاه فعل اندیشیدن و تخیل کردن تحقق نمی‌پذیرد و مجهول می‌ماند. یا اگر حس مشترک و عقل را فاعل اصلی شناختها بپنداریم ناگزیریم الفاظ جدیدی برای نامیدن افزارهای روح ابداع بکنیم و این کار بازی با کلمات و الفاظ است.

بحث دیگری که برله وجود روح آورده‌اند، این است که اطفال در سنین کودکی علائم خوشی و انزجار از خود ظاهر می‌سازند<sup>۲</sup> و احساس خوشی و ناراحتی و ترس در آنها دیده می‌شود. به نظر «نیایا» این خود گواه بر فعالیت روح است که بواسطهٔ آن طفل در این حیات، آن چیزهائی را احساس می‌کند که نظیر آنان را درزندگیهای پیشین هم تجربه کرده است. انگیزه‌هائی که در حیات‌های گذشته موجب حیرت و ترس و خوشی وی گردیده بودند، در این نشأت حیات نیز، واکنشی مشابه و متقابل ایجاد می‌کنند. حافظهٔ ناخودآگاه زندگيهای پیشین، حاکی از وجود حیات قبلی بوده و مؤید هستی روح است. دیگر اینکه موجودات در این حیات با خصائص و تمایلات معینی متولد می‌شوند و هیچکس از گزند این خواطر و تعلقات در امان نیست. این خصائص ناشی از تأثرات زندگيهای پیشین‌اند و با روح ارتباط دارند

۱ - N. S. III, 1, 16

jñāturjñānasādhana upapatteh saṃjñābheda-mātram

« چون داننده (*jñātuh*) را وسائل شناخت لازم است (*jñāna - sādhanā - upapatteh*) ، پس (نسبت دادن فعالیت روح به ذهن) بمنزلهٔ فرق بین الفاظ است » (*saṃjñā-bheda-mātram*)

۲ - N. S. III, 1, 18



و بهمراهی آن از قالبی به قالب دیگر می‌روند و تا طلوع خورشید رستگاری در گردونه بازپیدائی موجوداند.

در باره اینکه معلومات مربوط به حواس اند یا حس مشترك يا نفس و غیره، « نیایاسوترا » می‌گوید: معلومات ما نه به حواس تعلق دارند و نه باشیاء، زیرا آنان بعد از انهدام حواس هم باقی می‌مانند<sup>۱</sup>. علم و معرفت قائم به واقعیتی لایتناهی است و معرفت کیفیتی است که برسبیل ملازمه به جوهری چون روح تعلق گرفته است<sup>۲</sup>. و این جوهر نه جسم است، نه حواس، نه حس مشترك و نه ذهن و عقل. پس آن فقط روح تواند بود.

جسم « جایگاه » (as'raya) علم و معلومات نیست زیرا جسم مانند کوزه مادی و فانی است. حواس هم « قرارگاه » معلومات نیستند چون حواس وسائل و افزارهای روح هستند، بدانگونه که تبر آلت کار هیزم شکن است. اگر حواس منشأ علم می‌بود، « بیاد آوردن » ادراکاتی که بعد از انهدام حواس ظاهر می‌گردد، میسر نمی‌بود. اگر معلومات ما از جمله کیفیات حس مشترك (manas) می‌بود، ادراکات براساس مقارنه ظاهری گردید، اما این محال است چه در هر لحظه فقط یک ادراک بحصول می‌پیوندد. پس « جایگاه » معلومات همان روح است که دائمی و ابدی و باقی است و می‌تواند شیئی را هم در زمان حال ادراک بکند و هم شیئی را که در گذشته ادراک کرده بود، بخاطر بیاورد.

میل و انزجار و اراده و خوشی و ناخوشی از خصائص و کیفیات روح هستند و اینان نه متعلق به جسم اند و نه به حواس و حس مشترك. نفس واجد شرایط آگاهی و هشیاری نیست و قائم بر روح است. اگر نفس آگاه می‌بود می‌بایستی اذعان می‌داشتیم که روح مسئول اعمال پلیدی است که از نفس اماره سر می‌زنند و این محال

۱ - N. S. III, 2, 18

indriyārthayostadvinās'e' pi jñānāvasthānāt

۲ - N. S. III, 2, 39



است چون هیچکس و هیچ چیز مسئول اعمال شخص یا چیز دیگر نمی‌تواند بود. خاطره و حافظه به روح تعلق دارد، زیرا روح هم از گذشته و هم از حال و هم از آینده آگاهی دارد.

انگیزه‌هایی که موجب پیدایش حافظه می‌گردند عبارت‌اند از: ۱ - توجه (pranidhāna) که بموجب آن فکر را متمرکز در امری می‌سازیم و از پراکندگی آن جلوگیری می‌کنیم. ۲ - ارتباط دلیل و مدلل (nibandha). ۳ - تمرین (abhyāsa)، یعنی تکرار پی‌درپی چیزی که موجب تأیید آن در ذهن می‌شود. ۴ - نشانه (linga)، که بر چهار قسم است: الف - پیوسته، چنانکه دود نشانه آتش است. ب - تفکیک ناپذیر، چنانکه شاخ جزء لاینفک گاو است، ج - هم‌بسته، مانند بازوئی که اصل هم‌بسته پا است، د - متقابل، چنانکه عدم، اصل متقابل و متناقض وجود است. ه - علامت یا خاصیت (lakṣana)، بعنوان مثال، علامتی که روی تن اسبی قرار گرفته موجب می‌شود که ما بیاد اصطبل بیفتیم که اسب در آنجا می‌زیسته است. ۶ - تشابه (sadr's'ya)، تصویر شخص ما را بیاد همان شخص می‌اندازد. ۷ - تصاحب یا اشتراك مالک و ملک (parigraha)، از دیدن فلان چیز که به فلان شخص تعلق داشت بیاد او می‌افتیم و بالعکس. ۸ - ارتباط پناه‌گاه و پناهنده (ās'raya - as'rita)، از دیدن شهریاری (پناه‌گاه) به یاد همراهانش (پناهندگان) می‌افتیم. ۹ - نتیجه‌آنی یک ارتباط (ambandha - āntaraya)، از دیدن خرد شدن برنج در کاسه، بیاد پاشیده شدن آنی آن می‌افتیم. ۱۰ - جدائی (viyoga)، چون جدائی زن و شوهر. ۱۱ - اشتراك اشتغال و پیشه (eka - kārya)، از دیدن فلان شخص به یاد همکارانش می‌افتیم. ۱۲ - تضاد (virodha)، از دیدن موش صحرائی بیاد مار می‌افتیم. ۱۳ - افراط و شدت (atis'aya)، بیاد آوردن چیزی که دارای شدت و نیروی خاصی است. ۱۴ - پذیرش یا اخذ کردن (prāpti)، بیاد آوردن کسی که از آن چیزی بدست خواهد آمد. ۱۵ - ارتباط پوشاننده و پوشیده شده (vyavadhāna).



از دیدن غلاف به یاد شمشیر می‌افتیم. ۱۶ - خوشی و ناخوشی (sukha - duhkha)،  
 بیاد آوردن اموری که خوشی و ناخوشی بیار آورده‌اند. ۱۶ - میل و انزجار (icchā - dveṣa)،  
 بخاطر آوردن کسی که او را دوست داشته یا از او متنفر بوده‌ایم. ۱۸ - ترس  
 (bhaga)، بخاطر آوردن آنچه که ترس را ظاهر می‌سازد چون مرگ. ۱۹ - درخواست  
 (artha)، بیاد آوردن آنچه مورد تقاضا و درخواست ما بوده. ۲۰ - فعلیت (kriyā)،  
 از دیدن حرکتِ ارا به بیاد ارا به ران می‌افتیم. ۲۱ - علاقه (rāga)، که بموجب آن بیاد  
 همسر و فرزندان می‌افتیم. ۲۲ - خیر و شر یا فضیلت و عدم فضیلت (dharma - adharma)  
 که بموجب آنان، تأثرات خوشی و ناخوشی زند گیهای پیشین عصیان و طغیان می‌کنند.<sup>۱</sup>  
**کارما** - در پایان این فصل « نیایا سوترا » می‌گوید: « بعلت اتصال بانتایج  
 کردار پیشین است که جسم بوجود آمده. » (pūrva - kṛta - phala - anubandhāt)<sup>۲</sup>.  
 جسم کنونی و حیات روانی و نفسانی و امکانات عقلانی ما از عناصری بوجود می‌آیند  
 که آغشته به تأثرات کردار نیک و بد حیات‌های پیشین است، یعنی اعمالی که ما  
 در زند گیهای گذشته مرتکب شده‌ایم. نجات (apavarga) هنگامی تحقق می‌یابد که  
 تأثرات دیرینه، معدوم بگردند و نفس و ذهن از روح جدا بشوند و روح مجرد و  
 پاکیزگی فطری خود را از نو بدست بیاورد. « واتسیایانا » این مبحث دشوار را  
 تفسیر کرده است و ما خلاصه مطالب او را باختصار هرچه تمام‌تر بیان می‌کنیم.  
 اعمالی که از گفتار و شناختها و رفتار و کارهای گذشته سر می‌زنند آبستن  
 حوادث خیر و شری هستند که در جسم لطیف روح، متمرکز اند. این عناصر لطیف  
 که خمیره آدمی را سرشته‌اند ناشی از منشأ فیاض تأثرات دیرینه هستند. در هر  
 زایش و پیدایش، سه قسم « کارما » (karma) موجود است. ۱ - « کارمای » انباشته  
 در جسم لطیف که به همراهی روح وارد بطن مادری می‌شود و بصورت جنین در می‌آید.  
 ۲ - « کارمای » والدین، که در سرنوشت طفل آینده نقش بسزائی دارد، زیرا کودک

۱ - N. S. III, 2 41

۲ - N. S. III, 2, 60



وارث خصائص جسمانی و روانی پدر و مادر است. ۳ - دیگر اینکه مادر در دوران آبستنی، تغذیه می‌کند و جنین به‌نشوونما می‌پردازد و مراحل رشد و تکامل را طی می‌کند. حال نحوه عمل و تأثیر مواد خوراکی‌ای که جنین را در بطن مادر می‌پروراند، خود متأثر از «کارمای» مضمَر در وجود مادر است. «کارما» نه فقط علت پیدایش جسم است بلکه سبب پیوستگی جسمی مخصوص با روحی مخصوص است. علت تنوع و تکثر موجودات و عدم تساوی افراد با یکدیگر، همان قانون خلل‌ناپذیر «کارما» است. این نظام اخلاقی عالم را که براساس کنش‌ها و واکنش‌های متقابل تنظیم گردیده، «آدریشتا» (adṛṣṭa) یا نیروی نامرئی و تقدیر نیز می‌گویند. در فصل چهارم «نیایاسوترا» در پاسخ بودائیانی که می‌گفته‌اند هستی عناصر از عدم بوجود می‌آید (abhāvāt bhāvotpattiḥ)<sup>۱</sup> و هر پیدایش مستلزم یک نابودی پیشین است، می‌گوید: اگر نابودی را یکی از مراحل تکامل و رشد بینداریم (krama nirdeś'āt)<sup>۲</sup> هیچ تناقضی نخواهد بود. «نیایاسوترا» در این فصل به خداوند «ایشوارا» (is'vara) اشاره می‌کند و او را علت کلیه آثار و کرده‌های انسانها می‌داند، سپس به نقد آئین‌آنها می‌پردازد که پیدایش اشیاء را بدون علت (animitta) می‌انگاشتند<sup>۳</sup>، می‌پردازد و می‌گوید این امر محال است، چون در این صورت می‌بایستی که «عدم علت» خود علت‌العلل می‌بود و این امکان‌ناپذیر است.

به آئین دیگری که معتقد به اشیای ابدی بود و می‌گفت که همه چیز ابدی است چون عناصر خمسه نیز ابدی هستند، «نیایا» پاسخ می‌دهد، چنین نیست زیرا ماعل پیدایش و انهدام اشیاء را ادراک می‌کنیم (utpatti - vināś'ā - kāraṇa - upalabdhi)<sup>۴</sup>. «نیایا» در باره رنج و خلاصی می‌گوید با اینکه انسان در حیات کوتاه خویش

۱ - N. S. IV, 1, 14

۲ - N. S. IV, 1, 18

۳ - N. S. IV, 1, 22 - 24

۴ - N. S. IV, 1, 29



گاهی با شادی و سعادت، گاهی با ناخوشی و محنت مواجه است، معذلتک پیدایش و زایش، رنج (duhkham - eva - janma - utpattih)<sup>۱</sup> است، بدانگونه که هر آنکس که بخواب عمیق و ژرف فرو رفته (suṣuptasya) دیگر رؤیائی نمی بیند و رنجی نیز احساس نمی کند، بهمانگونه نیز آنکه به آزادی و نجات مطلق (apavarga) رسیده، کوچکترین رنجی نمی کشد. این بودن نظراجمالی به انتقاداتی که مکاتب دیگر فلسفی هندی به « نیایا » وارد ساخته و پاسخ هائی که « نیایا » در رد این انتقادات داده است. فصل پنجم « نیایا سوترا » مربوط به فنون گوناگون سفسطه و مباحثه و مجادله است و بحث درباره مطالب آن در حوصله این مختصر نمی گنجد.

### مبحث پیدایش شناخت

پیدایش و تکوین شناخت یکی از مباحث مهم فلسفه هند است و مکاتب فلسفی هندی در این باب عقاید و آرای متعددی ابراز داشته اند و هریک کوشیده است به نحوی از انحاء این موضوع را تحقیق بکند و فرضیه ای برای آن عرضه بدارد. مکتب « سانکھیا - یوگا » آنرا چنین شرح می دهد: عقل بعلت قرابت و نزدیکی ای که با روح (puruṣa) دارد، از برکت آن بهره مند است و آگاهی روح در عقل منعکس می شود. همین انعکاس موجب تعقل مدرکات حسیه می گردد، توضیح آنکه عقل پیش از آنکه محسوسات را بمدد پرتو روح، تعقل بکند خود بصورت موضوع ادراک انتقاش می یابد.

آئین جین می گوید که اشیاء، استعدادی (yogyatā) جهت شناساندن خود نشان می دهند و همین استعداد موجب می شود که حجاب « کارمائی » که آگاهی محض را می پوشاند از میان برداشته شود و شناخت حاصل گردد.

مکتب « نیایا - وی شیشیکا » معتقد بود که هر معلول و اثری، عارضه گروه



علل « هم بسته » و متقارنی (sāmagrī) است و این علل « همراه » که ترکیبی نیز هستند، افزارهای ایجاد بلاقید و بلاشرط کلیه معلولات و آثاراند. مآخذ شناخت (pramāṇa) علل هم بسته و متقارنِ جمیع شناختها و معارف‌اند. تقارن و هم بستگی این علل که عناصر آگاه (bodha) و عناصر مادی و عوامل طبیعی (abodha - svabhāva) را نیز شامل است، موجب تکوین شناخت می‌شود. این شناخت در مرحلهٔ اول غیر معین است (nirvikalpa) و آنرا می‌توان من باب مثال با حالت « کوزه بودن » بطور کلی (ghaṭatva) تعبیر کرد، اما این مرحلهٔ بدوی ادراک، با علل دیگر نفسانی و ذهنی تلفیق می‌یابد و ادراک مجهول، معلوم می‌گردد و از حالت کوزه بودن بطور کلی، خاصیت کوزهٔ مشخص و معینی انتزاع می‌شود. این مرحلهٔ کامل ادراک را ادراک معین (savikalpa) گفته‌اند.

علل متقارن و هم بسته‌ای که شناخت را بوجود می‌آوردند، بر دو قسم‌اند:

- ۱ - عناصر آگاه چون حواس و حس مشترك و ذهن و عقل که با همکاری متقابل، شناخت را پدید می‌آورند. ۲ - عناصر طبیعی و مادی چون نزدیکی موضوع ادراک و فاصلهٔ آن از حواس و شدت نور و استعداد حس جهت اخذ شیء و غیره. این دو گروه عناصر آگاه و طبیعی که مجموعاً چنانکه گفته شد، علل هم بسته و متقارن شناخت را تشکیل می‌دهند، با فعالیت مشترك، و همبودی و همکاری متقابل، بهم می‌آمیزند و ترکیب می‌یابند و شناختها را بوجود می‌آورند. بدین ترتیب مکتب « نیایا - وی شیشیکا » مبحث « اعتبار بالغیر » (paratah - prāmānya) شناخت را می‌پذیرد و معلومات را زائیدهٔ علل ترکیبی و خارجی می‌پندارد و نحوهٔ وقوع و تکوین آنرا نیز بررسی می‌کند.

بودائیان مبحث تکوین ادراک و شناخت را انکار می‌کنند و می‌گویند که نه موضوع ادراک، ادراک را بوجود می‌آورد و نه ادراک پدید آورندهٔ موضوع ادراک است، بلکه بین این دو، نوعی موازات آنی و متقارنی است. هر پدیده‌ای که بظهور می‌پیوندد، عین و نسخهٔ بدل خود را در ذهن دارا است و بالعکس هر صورت ذهنی



عین خود را در خارج دارد. مکتب «سوترانتیکا» که آئین «آنی بودن ثبات اشیاء» (kṣānitvavāda) را وضع کرده بود، مبحث شناخت خود را با تکثر وجودی و فرضیه پیدایش‌ها و انهدام‌های پی‌درپیِ عناصر حیات که همچون لحظات آنی و برق‌آسا یکدم ظاهر می‌گردند و فانی می‌شوند، هم‌آهنگ ساخته و می‌گوید که حواس اشیاء را اخذ نمی‌کنند، بلکه بنا بر قانون علیت، گروهی از عناصر موجب پیدایش عناصری می‌شوند که با آنان ارتباط نزدیکی دارند. شناخت بصری بعنوان مثال متشکل از لحظه‌ای از رنگ و لحظه‌ای از ماده بصری و لحظه‌ای از ذهن است که براساس مقارنه و ارتباط نزدیک آنان با یکدیگر، ظاهر می‌شوند و بدون آنکه نفوذی در یکدیگر بکنند، لحظه‌ای از ادراک بصری را پدید می‌آورند<sup>۱</sup>.

مکتب «یوگاچارا» یا «ویجنیاناوادا» تیره‌ماهایانای بودائی، اصالت تصورات ذهنی را قبول دارد و معتقد است که ذهن خود را هم بصورت نفس عالم و هم بصورت شیء معلوم منعکس می‌سازد و اشیاء عینی و خارجی مصداق واقعی ندارند. یگانه واقعیت همان تصورات ذهنی است و جهان نیز منظر تجلیات و نمایش صور ذهنی است. منطق‌یون بودائی بالاخص «دارماکیرتی» (Dharmakīrti) و «دیناگا» (Dignāga) معتقد بودند که یگانه ادراک درست، همان ادراکی است که بلافاصله از اشیاء حاصل می‌شود. هنگامی که می‌گوییم «این همان گاو است که من دیده‌ام»، در مرحله اول آنچه در واقع می‌بینم شیئی است که رنگ سیاه دارد و مزین به شاخ است، ولیکن بمجرد اینکه آنرا گاو می‌نامم، عطف به زمان گذشته‌ای می‌کنم که برای اولین بار این شیء بخصوص را دریافتم، یعنی بدین ترتیب اموری را در این کار دخالت می‌دهم که ارتباطی با ادراک اولیه من ندارند، بلکه تصورات ناشی از حافظه و تخیل‌اند که متعاقب ادراک اولی پدید آمده و ضمیمه آن گردیده‌اند. خصائص و کیفیاتی را که به اشیاء منسوب می‌سازیم اموری را شامل‌اند که



بوسیله حس بصری یا حس شامه و غیره ادراک نمی‌شوند، زیرا بقای اشیاء لحظه‌ایست برق آسا، و آنچه من حال می‌بینم در گذشته عین این صورت نبوده تا بتوانم بدان اسم و رسم دائمی نسبت بدهم، و نسبت دادن اسم و صورت و استمرار به اشیاء، از جمله فعل و انفعالات قوه تخیلی (kalpanā) است. ادراک ما تا آن هنگام اصیل است که نیروی متخیله بدان صفت و اسم و غیره نبخشیده و به تصرف در آن نپرداخته باشد. این نخستین ظهور صور اشیاء، که منزله از تصرف بعدی تخیل است، ماهیت واقعی و فطری و ذاتی اشیاء است (svalakṣaṇa) و آنچه را که نتیجه ادراک یا شناخت (prāmāṇaphala) می‌گویند، همان مصنوعات و تصورات ذهنی است. یعنی ذهن با نیروی تفکر و تعقل در آنها به تصرف می‌پردازد و صفاتی چون اسم و کیف و کم و کلیت و جزئیت، جنس و نوع، بدانان نسبت می‌دهد و مفاهیم کلی و مشخص از ادراکات تعین نیافته و اصیل انتزاع می‌کند.

گفته شد که «نیایا - وی شیشیکا» مبحث اعتبار بالغیر (paratah - prāmāṇya) شناختها را می‌پذیرد، اما مکتب «می‌مانسا» این فرضیه را منقلب ساخت و مبحث اعتبار بالنفسه شناخت را برای اولین بار عنوان کرد. مسأله اعتبار بالنفسه شناخت (svatah - prāmāṇya) گام نوی در پژوهش معرفت و شناخت بود، این مبحث چنانچه بعدها در فصل «می‌مانسا» ذکر خواهد گردید، ارتباط نزدیکی با فرضیه ابدی بودن «وداها» و آئین اصالت صوت دارد.

«می‌مانسا» معتقد شد که درجه اعتبار شناخت را نمی‌توان به محک آزمایش علت و باعث دیگری غیر از خود شناخت، سنجید و نه می‌توان تکوین و ایجاد آنرا از راه تجربه نشان داد. شناخت بعبارت دیگر خود دلیل خویش است. شناخت مؤید هر قاعده و معرف هر تعریف و مفسر هر تفسیر است، شناخت است که اعتبار یا ابطال معرفت دیگر را رد یا تأیید می‌کند و آنچه ما بدان تطابق ادراک و موضوع ادراک می‌گوئیم، در واقع انطباق و تقابل معرفت پیشین یا معرفت پسین است. پیدایش و ایجاد، چنانکه مکتب «نیایا» می‌پندارد، در شناخت به چشم نمی‌خورد و شناختها



متکی بر امور خارجی نیستند. معیار ارزش شناخت، در اتکائی است که برخورد دارد. امکان دارد بی اعتباری شناختی در مرحله بعدی تجربه بوسیله شناخت دیگری به اثبات برسد، چنانکه مکتب «ودانتا» که مبحث اعتبار بالنفسه شناخت راسی پذیرد می گوید علم درست آن علمی است که در مرحله بعدی تجربه خلافتش به اثبات نرسد، اما شکی نیست که اگر خلاف آن نیز ثابت شود باید گفت که ظهور و وقوع معرفت درست تری موجب ابطال معلومات پیشین گردیده و بدین نحو آسیب و لطمه ای به مبحث اعتبار بالنفسه شناخت نرسیده است.

### ادراك (pratyakṣa)

«نیایا سوترا» چنانکه دیده شد در تعریف ادراك می گوید: «ادراك آن شناختی است که از تماس مستقیم حواس با اشیاء بوجود می آید و خود غیر قابل انحراف و تعین یافته و خالی از نام و اسم است.» در رساله معروف «تارکاباشا» (tarkabhāṣā)، اثر «کشاوامیشرا» (Kes'avamis'ra) مبانی مبحث ادراك بطور دقیق پژوهش شده است. «کشاوامیشرا» می گوید: «ادراك علت و آلت شناخت درست و مستقیم است» (sākṣāt karipramākarana - pratyakṣam) ۱ ادراك که از طریق حواس بوجود می آید، دو گانه است: (dvidhā)، معین (savikalpa) و غیر معین (nirvikalpa) ۲. علل و اسبابی که این دو قسم ادراك را پدید می آورند سه گانه هستند (tasyāh karanam trividham) و بترتیب بدین قراراند:

۱ - حواس (indriya).

۲ - تماس حواس با اشیاء (indriyārtha - samnikarṣa).

۳ - شناخت (jñānam).

هنگامی حواس علت پیدایش ادراك است که نتیجه ناشی از حواس شناخت



غیر معین باشد<sup>۱</sup> و مراتب این شناخت اولی بدین قرار است، روح با حس، مشترک تماس می‌گیرد، و حس مشترک (manas) با حواس و حواس با اشیاء تماس می‌گیرند و حواس بعلت اخذ و محدود ساختن یک شیء محسوس، موجب شناساندن آن می‌شوند (vastu - prāpya - prakāś'a - kāritvanīyamāt). بسبب تماس حواس و اشیاء، علمی ظهور می‌کند که عاری از اسم و نوع و خصائص است (nāma - jāti - ādi - yojanahīna) و شیء را همچون چیزی صرف و اصیل (vastu - mātra) جلوه می‌دهد. علت و افزار این ادراک (اولی) حواس است، بدانگونه که تیرآلت بریدن چوب است<sup>۲</sup>، اما تماس حواس با اشیاء در حکم عوامل واسطه‌ای و میانجی است (avāntara - vyāpārah)، بدانگونه که تماس چوب با تبر عامل واسطه‌ای و میانجی فعل بریدن است و نتیجه حاصله از حواس را علم و شناخت غیر معین می‌گویند. حال هنگامی تماس حواس با اشیاء علت و آلت اصلی ادراک می‌گردد که متعاقب این ادراک غیر معین، شناخت معین و معلوم پدید آید، یعنی ادراکی که مقید به اسم و رسم باشد، چون بگوئیم نام فلان «شخصی» را که ادراک می‌کنیم، فلان است و موصوف به مقولات جنس و نوع باشد، چون بگوئیم «این شخص برهنه است» یا مزین به صفت و کیفیتی باشد، چون بگوئیم «این شخص سیاه است». در چنین ادراکی مفاهیم ناشی از صفت و موصوف و قید و مقید (vis'eṣana - vis'eṣya) موجود است و آنچه از این شناخت انتزاع می‌شود این است که برهنه‌ای را دیده‌ایم که سیاه چهره بوده و نامش فلان است<sup>۳</sup>. در این مرحله، علت و آلت اصلی شناخت تماس حواس با اشیاء است و عامل واسطه‌ای و میانجی همان «ادراک غیر معین» اولیه است و نتیجه حاصله، شناخت معین و معلوم است<sup>۴</sup>.

۱ - Ibid. kadā punarindriyam karanam, yadā nirvikalparūpā pramā phalam

۲ - Ibid. tasya jñānasyendriyam karanam, chidāyā iva paras'uh

۳ - Ibid.

۴ - Ibid. tadendriyārthasamnikarṣah karanam, nirvikalpajñānam avāntara vyāpārah savikalpakam jñānamphalam



حال هنگامی شناخت (jñāna) علتِ ادراک است که متعاقب ادراک یا شناخت معین (savikalpa)، مفاهیم عقلی از قبیل رد کردن و پذیرفتن و بی تفاوت بودن (hāna - upādāna - upekṣā) پدید آیند یعنی در پذیرفتن، یارد کرد، و بی تفاوت بودن شناختی حکم صادر شود. صدور و حصول این حکم نوعی تصدیق تعبیر تواند شد. در حصول چنین مفاهیم، علت اصلی همان ادراک غیر معین اولیه است و عوامل واسطه‌ای و میانجی، ادراک یا شناخت معین است و نتیجه حاصله، مفاهیم عقلی از قبیل رد کردن، پذیرفتن و بی تفاوت بودن است<sup>۱</sup>. اگر این مراتب را یکی پس از دیگری بررسی کنیم، می‌بینیم آنچه که از علتی بوجود آمده، بنوبه خود معلولی پدید می‌آورد که از علت اولی بوجود آمده بود. مانند این که بگوئیم تماس حواس با اشیاء که باعث وجود حواس پدید می‌آید، بنوبه خود ادراک غیر معینی بوجود می‌آورد که محصول حواس بوده است. یا می‌توان مثال چوب و تبر را آورد و گفت تماس تبر و چوب که باعث وجود تبر پدید می‌آید بنوبه خود باعث فعل بریدن می‌شود که از همان تبر بوجود آمده است. این عوامل را که از علتی بوجود می‌آیند و بنوبه خود معلولی ظاهر می‌سازند که از همان علت اولی صادر شده بود، عوامل واسطه‌ای و میانجی می‌گویند. حال اگر تسلسل این پیدایشهای پی‌درپی را در نظر بگیریم می‌بینیم ادراک غیر معینی که از حواس بر می‌آید باعث پیدایش ادراک معین می‌شود و این اخیر نیز سبب ایجاد مفاهیم عقلی از قبیل پذیرفتن و رد کردن و بی تفاوت بودن می‌گردد. و لیکن علت اصلی جمیع این فعل و انفعالات همان حس است.

**شش قسم ادراک** - حال ادراک که از تماس حواس با اشیاء مستفاد می‌شود بر شش قسم است: ۱ - تماس مستقیم حس با شیئی (samyoga). در اینجا شیئی را که حس بدان پیوسته است « پیوسته » (samyukta) تعبیر کرده‌ایم. ۲ - تماس با

۱ - Ibid. tadā nirvikalpakaṁ jñānaṁ karaṇaṁ savikalpakajñānaṁ avāntaravyāpārah hānādibuddhayah phalam



کیفیاتی که برسبیل ملازمه به شیئی پیوسته تعلق می گیرند (samyukta - samavāyah).  
 ۳ - تماس با کلیت امری که متلازم کیفیتی است که خود برسبیل ملازمه به شیئی  
 پیوسته تعلق می گیرد (samyukta - samaveta - samavāyah). ۴ - ملازمه مستقیم  
 (samavāya). ۵ - ملازمه با آنچه که برسبیل ملازمه موجود است (samaveta - samavāya)  
 ۶ - تماس با شیئی غیر موجود (abāva) یا ارتباط صفت و موصوف (قید و مقید)  
 (vis'esyā - vis'eṣaṇah) ۱.

۱ - تماس مستقیم حس و شیء (samyoga)، و آن هنگامی صورت می‌بندد  
 که حسی چون چشم با شیئی چون کوزه تماس حاصل کند، در این صورت چشم،  
 حس است و کوزه موضوع ادراک (artha). این تماس را پیوست مستقیم می‌گویند  
 و آن قابل تفکیک و انقطاع است (ayutasiddhi).

۲ - تماس با کیفیتی که برسبیل ملازمه به شیئی « پیوسته » تعلق گرفته  
 است (samyukta - samavāyah)، و آن هنگامی تحقق می‌پذیرد که حس (چشم) رنگ  
 کوزه‌ای را ادراک کند. در این مورد، چشم حس است و موضوع ادراک رنگ کوزه،  
 و رنگ کیفیتی است که برسبیل ملازمه به جوهری چون کوزه تعلق گرفته است.  
 ۳ - اینک اگر مفهوم کلی رنگ را که ملازم رنگ است و رنگ نیز برسبیل  
 ملازمه به جوهری چون کوزه تعلق گرفته، در نظر بیاوریم، تماس با کلیت امری که  
 متلازم کیفیتی است که خود نیز برسبیل ملازمه به شیئی (پیوسته) تعلق گرفته،  
 تحقق می‌پذیرد. در این مورد حس، چشم است و موضوع ادراک مفهوم کلی رنگ  
 داشتن (rūpatva) است.

۴ - ملازمه مستقیم (samavāya)، و آن هنگامی پدید می‌آید که بعنوان مثال  
 گوش صوتی را ادراک کند (yadā s'rotrendriyena s'abda grhyate). تماس این  
 دو را « ملازمه مستقیم » یا ارتباط جوهر و عرض دانسته‌اند زیرا گوش یا قوه سامعه،



صورت خاص جوهری چون اثیر (ākās'a) است و صوت (s'abda) کیفیت اثیر است و برسبیل ملازمه به اثیر تعلق یافته است.

۵ - حال اگر مفهوم کلی صوت (s'abdatva sāmānya) موضوع ادراک ما قرار بگیرد، گوش حس است و مفهوم کلی صوت (s'abdatva)، موضوع ادراک. تماس این دو را «ملازمه با آنچه که برسبیل ملازمه موجود است» (samaveta - samavāya) می گویند، زیرا مفهوم کلی صوت بر اصل ملازمه به صوت تعلق گرفته و صوت نیز ملازم اثیر بوده و جزء لاینفک آن است.

۶ - تماس حس با شیء غیر موجود را رابطه صفت و موصوف نیز می گویند. «همانطوری که حواس کلیت و جزئیت و سایر خصائص اشیاء را ادراک می کنند، بدانگونه می توانند نبودن (abhāva) آنانرا نیز ادراک کنند». عدم یعنی نبودن شیئی در محلی که قبلاً در آن بوده است. مثلاً: چشم من بافضا و مکانی در تماس است که کوزه در آن موجود نیست ولی قبلاً موجود بوده است. فضای خالی موصوف (vis'eṣya) به صفت «عدم موجودیت» (abhāva) کوزه است و صفت یا قید (vis'eṣana) در این صورت «نبودن کوزه» است. در این مثال چشم با فضائی در تماس است که کوزه در آن نیست و عدم کوزه در آنجا نوعی صفت و کیفیت محل تعبیر می شود که باتفاق فضای خالی آن، بوسیله چشم ادراک می گردد.

«کشاوامشیرا» می افزاید: «هنگامی که عدم وجود کوزه ای (ghaṭa - abhāva) در محلی که با چشم در تماس است (cakṣuṣā samyukte bhutale) ادراک می شود بطوری که با خود بگوئیم کوزه دیگر در این محل نیست (ihe bhutatale ghaṭo na - asti iti) این تماس را رابطه صفت و موصوف می گویند (vis'eṣana - vis'eṣyabhāva - sambandhah)».

۱ - S. Kuppūswami Shastri: *Primer of Indian Logic*, Madras, 1961, p. 177  
 yenendriyena yā vyakti grhyate tanniṣṭhā jāti tadabhāvas'ca tenedriyenaiva grhyate



## استنتاج (anumāna)

«کشاوامشیرا» استنتاج را نتیجه حاصله یا استقراء از دلیل (linga) یک قیاس منطقی دانسته است، وی می‌افزاید: آنچه را که بوسیله آن، چیزی استنتاج می‌شود استنتاج گویند و این فقط بطریق استقراء از دلیل حاصل می‌تواند شد. پس استنتاج یعنی استقراء و نتیجه حاصله از دلیل (lingaparāmars'o' numānam)<sup>۱</sup>. نمونه این استنتاج در این مثال است که اگر دودی را ببینیم که از کوهی برمی‌خیزد، بخاطر بیاوریم که چون دود بدون آتش نمی‌تواند بود پس بایستی آتشی روی کوه برافروخته باشند. درچنین مثالی دود را «لینگا» (linga) یا «هتو» (hetu) یعنی دلیل می‌گویند و آنچه را که باید از این دلیل استخراج و استنتاج بگردد، «لینگی» (lingi) یا «سادیا» (sādhya) یعنی موضوع یا قضیه نام می‌نهند که در این مثال وجود یا عدم آتش است. پس وجود یا عدم آتش، علم مستفاد و حاصله از استنتاج (anumitih) است و دلیلی که موجب شناسائی آتش می‌گردد همان دود است.

در باره تعریف دلیل رساله «تارکاباشا» می‌گوید: «آنچه که به نیروی همجواری تغییرناپذیر (دلیل و قضیه یعنی دود و آتش) (vyāpti - bālena) مفهومی را برای ما روشن می‌سازد، دلیل است<sup>۲</sup>»، همانطوری که دود دلیل آتش است و این همجواری تغییرناپذیر بین دود و آتش موجب می‌شود که بگوئیم: «هرآنجا که دود دیده می‌شود آتش نیز هست». فقط پس از ادراک و یقین حاصل کردن از این همجواری بلا تغییر است که دلیل قضیه‌ای را معلوم می‌سازد.

همجواری بین دو چیز امکان دارد تصادفی و مشروط باشد. در عبارتی چون «هرآنکس فرزند «می‌تری» (Maitrī) باشد سیاه چهره است»، همجواری دلیل و

۱ - Ibid. p. 7

yena hi anumīyate tadanumānam, lingoparāmars'ena cānumīyate' to lingaparāmars'o' numānam

۲ - Ibid. vyāptibālena arthagamakam lingam



قضیه طبیعی نیست بلکه تصادفی (upādhika) <sup>۱</sup> است، زیرا احتمال می‌رود که تغذیه از گیاه‌های بخصوص وعوامل دیگر باعث شده باشد که اطفال «می‌تری» سیاه چهره متولد شوند<sup>۲</sup>. دلیل فرزند «می‌تری» بودن را نمی‌توان حمل بر سیاه چهرگی کرد (tathāpi s'yāmatve maitrītanayatvam na prayojakam) <sup>۳</sup>، ولیکن رابطه بین آتش و دود تصادفی نیست چه اگر تصادفی می‌بود می‌بایستی از خود می‌پرسیدیم آیا این تصادف قادر است باینکه استنتاج را از طریق صواب منحرف بسازد؟ اگر قادر نباشد پس تصادفی نیست و اما اگر این تصادف قادر باین باشد که ما را منحرف بسازد، بلافاصله محسوس می‌شود. من باب مثال: در عبارت اینکه «هر آنجا که آتش باشد دود نیز موجود است»، ارتباط تصادفی این دو بخوبی مشهود است زیرا امکان این هست که آتش بدون دود وجود داشته باشد و علت تصادف در چنین مثالی، تماس رطوبت با مواد سوخت (ardendhana samyoga) است که مانع ایجاد دود شده است. یا در مورد اطفال «می‌تری»، تصادف از نحوه تغذیه «می‌تری» سرچشمه می‌گیرد. اگر علل این تصادف معدوم می‌گردید، رابطه تصادفی بین قضیه و دلیل اصلاً بوقوع نمی‌پیوست و ارتباط ظاهری آن دو نیز اصولاً تحقق نمی‌یافت ولی همجواری دود و آتش تصادفی نیست. اگر تصادفی بود ادراک می‌شد و چون

۱ - Ibid. p. 6

۲- «می‌تری» (Maitrī) در سانسکریت اسم خاصی است که در مثال‌ها بکار برده شده است مانند «زید» در فارسی. مؤلف «تارکاباشا» علت سیاه بودن اطفال «می‌تری» را در نحوه تغذیه آنان یافته است و این احتمال دارد که یکی از معتقدات مذهبی هندوان باشد. ولی به زبان اسروزی می‌توان گفت که عوامل نژادی و علل موروثی موجب شده که فرزندان «می‌تری» سیاه چهره شوند و امکان این هست که یکی از اطفال «می‌تری» سیاه چهره نباشد و سفید و بور بدنیا بیاید.

۳ - Ibid. p. 10



ادراک نمی‌شود پس تصادفی نیست<sup>۱</sup>، و این عدم وجود تصادف، ادراک گردیده و معلوم شده است که همجواری دود و آتش طبیعی است. اینک باید دانست اطمینان اینکه دود و آتش امور هم بسته هستند و ارتباط این دو تغییر ناپذیر بوده و تصادفی نیست چگونه بوجود آمده است؟ «تارکاباشا» می‌گوید: همجواری تغییرناپذیر دود و آتش (dhūmāgnyor - vyāpti) بوسیله ادراکی معلوم می‌شود که عالم برهم بستگی آنان است (sāhacarya - grāhinā - pratyakṣena) این ادراک مأخوذ از دو منبع است: یکی تأثری که در ذهن بواسطه رؤیت پی‌درپی این دو یعنی دود و آتش پدیدآمده (bhūya - dars'ana - janita - saṃskārah)، و دیگری تأثری که ناشی از عدم ارتباط تصادفی این دو است (upādhi - abhāva - grāhana - janita saṃskārah). پس برای آنکه رابطه و همجواری تفکیک ناپذیر دود و آتش معلوم بشود بایستی انسان هم شاعر به همجواری تغییرناپذیر آن دو باشد و هم ارتباط آنان را به تجربه مشاهده کرده باشد بنحوی که صورت این ارتباط چون تأثری در ذهن مرتسم شده باشد و انسان هم اصالت این ارتباط، و هم تصادفی نبودن آن را احساس کرده و دانسته باشد.

حال مراحل یقین حاصل کردن از این همجواری تغییرناپذیر قضیه و دلیل دارای سه مرتبه است: ۱ - شناخت اول آنست که در مطبخ همجواری و رابطه دود و آتش را مشاهده کرده باشیم. ۲ - شناخت دوم آنکه با چشم خود ببینیم که دود از کوه برمی‌خیزد. ۳ - شناخت سوم آنست که ارتباط این دو یعنی دود و آتش

۱ - Ibid. na heca dhūmasyāgnisāhacarye kas'cid upādhirasti,

yadyabhaviṣyat tadā' drakṣyat tato dars'anābhāvānnāsti

۲ - Ibid. p. ۱۰

tathā ca upādhyabhāvagrahanajanitasamskārasahakṛtena bhūyordars'anajanita-samskārasahakṛtena sāhacaryagrāhinā pratyakṣenaiva dhūmāgnyorvyāptiravadhāryate



را که درخاطره بصورت تأثر و سابقه ذهنی موجود است احیاء بکنیم و بگوئیم هر کجا که دود باشد آتش نیز موجود است، و چون دوباره بر سر کوه دود ببینیم باخود چنین بیندیشیم بالای کوه دود دیده می شود و دود و آتش دو امر هم بسته است پس قطعاً آتشی بر سر کوه برافروخته اند. فقط بر اثر استناد به دلیل یعنی « دود از کوه برمی خیزد » و انطباق و تقابل آن با کبرای قضیه است که علم استنتاج انتزاع می شود و این شناخت سوم قطعی است.

در باره اینکه چرا شناخت اولی یعنی شناخت حاصله در مطبخ برای استنتاج کافی نیست، « کشاوا میثرا » می گوید: « علتش آنکه در مطبخ هنوز همجواری تغییرناپذیر قضیه و دلیل ( دود و آتش ) به تحقیق ادراک نشده و پس از مشاهدات پیاپی این دو چیز است که استنتاج تحقق می پذیرد ». در پاسخ اینکه چرا پس از آنکه از همجواری دود و آتش یقین حاصل کردیم، آتش مشهود در آشپزخانه، موضوع استنتاج نمی تواند شد، « کشاوا میثرا » می گوید استنتاج به امری صادق است که مصداقش شک و تردید ایجاد می کند (samdigdhas'cārtho anumīyate) چنانکه « واتسیایانا » گفته است: « علم منطق نه بر امری معلوم دلالت می کند و نه بر امری مجهول، بلکه مصداق آن امری است مشکوک<sup>۱</sup> ». وجود آتش در آشپزخانه به وضوح دیده می شود و حاجتی به استنتاج ندارد.

در پاسخ اینکه چرا مردی که به بالای کوه می رسد و دود را مشاهده می کند بلافاصله به وجود آتش پی نمی برد، « کشاوا میثرا » می گوید شخصی که همجواری تغییرناپذیر این دو را به تجربه تحقیق نکرده، یا در هنگام مشاهده دود ( دلیل ) ارتباط آن دو را بیاد نیاورده، نمی تواند به شیوه استنتاج بگراید و قضیه را تعقل بکند زیرا بخاطر آوردن این « همجواری تغییرناپذیر » نیز یکی از دلائل ضروری علم استنتاج است (vyāptismṛterapi - anumī - hetutvāt)<sup>۲</sup>. در صورت تحقق یافتن استنتاج

۱ - Vātsyāyanabhāṣya, I, 1, 1

na' nupalabdhe na nirnīte arthe nyāyah pravartate kimtu samdigdhe

۲ - Tarkabhāṣā, p. 11



شخص ابتدا رابطه دود و آتش را در ذهن احیاء می‌کند و با دیدن دود، همجواری تغییر ناپذیر آن را با آتش ادراک می‌کند و به شناخت سوم که استنتاج است نائل می‌آید.

استنتاج بر دو قسم است: یکی از برای خود (svārtha) و دیگری از برای غیر (parārtha). استنتاج از برای خود نتیجه آن علمی است که بعلاّت تجربه و مشاهده همجواری تغییر ناپذیر دلیل و قضیه در ذهن، بصورت معلوماتی از قبیل « از هر کجا که دود برمی‌خیزد آتش نیز هست » نقش بسته باشد، و این معلومات اعتقاد شخصی انسان را تقویت می‌کنند. استنتاج از برای دیگری، آنست که بخواهیم این معلومات را به دیگران منتقل بسازیم و به اثبات برسانیم، در این صورت ناچاریم که به روش استدلالی پنج رکن قیاس منطقی توسل بجوئیم و با اقامه قضیه و دلیل و مثل و اسناد و اطلاق و نتیجه، مسأله مورد بحث را بآنها بفهمانیم.

دلیل‌های قیاس منطقی بر سه قسم اند: ۱ - مثبت یا منفی (anvaya - vyatireka).

۲ - فقط مثبت (kevala - anvaya). ۳ - فقط منفی (kevala vyatireka).

۱ - مثبت یا منفی - در مثال « هر آنجا که دود باشد آتش هم موجود است

چون مطبخ »، همجواری تغییر ناپذیر قضیه و دلیل هم مثبت تواند شد و هم منفی چنانکه صورت منفی آن، یعنی گفتن اینکه « هر آنجا که آتش نباشد دود هم نیست » معتبر و درست است.

۲ - فقط مثبت - گروهی از دلائل فقط بصورت مثبت توانند بود. من باب مثال:

صوت قابل معنی کردن است (abhidheyam) چون قابل شناخت است و هر آنچه که قابل شناخت باشد قابل معنی کردن نیز هست چون کوزه (yat prameyam tadabhidheyam yathā ghaṭah). صوت معلوم است پس باید قابل معنی کردن نیز باشد. معنی داشتن صوت قضیه است و معلوم بودن آن دلیل. این قیاس فقط بصورت مثبت تواند بود، در صورت منفی بودن آن می‌بایستی می‌گفتیم: « هر آنچه که



معنی نداشته باشد معلوم نیست»، ولی این مثل نادرست است چه هیچ چیزی نیست که قابل معنی کردن نباشد.

۳- فقط منفی - هنگامی دلیل فقط منفی تواند بود که من باب مثال تنفس کردن را دلیلی برای اثبات روح عرضه بداریم و بگوئیم جسم زنده (jīva s'arīrah) روح دارد چون نفس می کشد. دلیل: «هرآنچه که روح نداشته باشد تنفس نتواند کرد چون کوزه»، اما جسم زنده چنین نیست و تنفس می کند پس داری روح است. در اینجا «جسم زنده» قضیه است و تنفس کردن دلیل. کبرای قیاس منطقی در این مثال فقط بصورت منفی تواند بود و نه مثبت زیرا گفتن اینکه: «هرآنچه تنفس می کند روح دارد» خطا است، بجهت اینکه کلیه موجودات زنده اعم از ستوران و خزندگان و پرندگان و انسان در موضوع (pakṣa) این قیاس منطقی مستتراند و در آن گنجانده شده اند و هیچ موجود زنده ای خارج از موضوع این قیاس نمانده است که بتوان بدان عطف کرد و از آن چون مثال استمداد طلبید، از این رو مثل یا کبری را نمی توان در این قیاس بصورت مثبت وضع کرد.

### علیت

مبحث علیت بسان پیدایش شناخت، یکی از مباحث مهم فلسفه هندی است و هر مکتب فلسفی هندی نظر خاصی در این باب داشته است. مکتب «سانکھیا» قانون وجود بالقوه معلول در علت (sat - kāryavāda) را عنوان کرده است و می گوید علت و معلول از یک سنخ اند و معلول پیش از آنکه به فعل درآید، بالقوه در خود علت مستور و محجوب بوده است، و می افزاید هرآنچه که موجود است معدوم نمی تواند شد (nābhāvo vidyate satah) و هرآنچه که عدم است موجود نمی تواند شد (na - asto vidyate bhāvah). مکتب «ودانتا» می گوید فقط علت است که واقعیت مطلق دارد و معلولات و آثار، در حکم پدیده های توهمی و بی بود و اساسی هستند. این فرضیه را در مقابل فرضیه «وجود بالقوه معلول در علت» مکتب «سانکھیا»



« ظهور خود علت چون علت » یا « صرف واقعیت علت » (satkāranavāda) گفته‌اند. در مکتب « سانکھیا » معلول بالقوه در علت موجود است و علت واقعاً مبدل به معلول می‌شود (parināmavāda) و هردو از یک سنخ هستند، درحالی‌که طبق آئین « ودانتا » علی‌الخصوص « ودانتای عاری از ثنویت » (advaita)، علت در اصل کوچکترین تغییری نمی‌کند و فقط بصور مظاهر و پدیده‌های بی‌بود که بر اثر رؤیا و توهم جهانی (māyā) ظاهر شده، جلوه‌گر می‌شود و معلول بهیچوجه از سنخ علت نیست (vivarttavāda)، بلکه بمنزله مظاهر بی‌حد و حصر آن است و فقط علت واقعی است که بصورت مظاهر متعدد و صور متکثره متجلی است. یا بعبارت دیگر برهمن علت‌العلل است و پدیده‌های عالم صور تخیلی است که بدان اضافه شده است. پیروان مکتب « سوترانتیکا » معتقد بودند که صیرورت و تسلسل اشیاء، استمرار لحظات آنی و برق‌آسا است و می‌گفتند که جریانات حیات، مجموعه ناپایدار ذرات آنی هستند که بمحض این که جریان دیگری را پدید آوردند، خود بخود نیست می‌شوند و عناصر دیگر، بنوبه خود، گروه عناصر دیگری را بوجود می‌آورند الی غیرالنهاییه. این مبحث مربوط به قانون دوازده علت یا « بیدایش ترکیبی عناصری چند از عناصر دیگر » یا « علیت متکی بر شرایطی چند » (pratitya - samutpāda) است که در فصل مربوط به فلسفه‌های بودائی مورد بحث قرار گرفت<sup>۱</sup>.

مکتب « نیایا - وی شیشیکا » نه فرضیه « سانکھیا » و نه آئین علیت « ودانتا » و نه قانون علیت بودائیان را نمی‌پذیرد و معتقد است که معلول پیش از به فعلیت درآمدن، در علت بالقوه موجود نبوده است. در مثال بوجود آمدن کوزه از گِل، علت مادی (گِل) نیروی خاصی دارد و علل فرعی و فاعلی چون چرخ و چوب و خود کوزه‌گر، دارای نیروهای دیگری هستند. این علل بسبب ترکیب و تلفیق نیروهای

۱- در باره چهار شرط و شش علت و چهار نتیجه مکاتب فلسفی بودائی، رجوع شود

به فصل مکاتب فلسفی بودائی.



خود، علت مادی یعنی گل را معدوم می‌سازند و معلولی (کوزه) پدید می‌آورند که قبلاً موجود نبوده است. این فرضیه را «عدم وجود معلول در علت» یا «پیدایش معلول از انهدام پیشین» (asat - kāryavāda) می‌دانند.

در رابطه بین علت و معلول دو عنصر زمانی وجود دارد: یکی زمان پیشین ترکیبات علل، و دیگری زمان پسین پیدایش معلول. معلول که، مجموعه‌ترکیبات ذرات یا مجموعه‌های ذرات است نسبت به علت خود، یعنی ذرات، محصول تازه و نوی بشمار است. پیش از آنکه علل مادی و فاعلی و صوری بگردهم آیند و ممزوج شوند، معلول موجود نبوده است (prāgbhāva) و هنگامی که ذرات از هم می‌پاشند و منهدم (vibhāga) می‌شوند معلول نیز معدوم می‌گردد. بالنتیجه «نیایا-وی شیشیکا» این اصل را که از عدم وجود ظاهر می‌شود و از وجود عدم تحقق می‌یابد پذیرفته است.

برای آنکه عاملی بتواند علت چیزی بگردد، ابتدا باید ثابت باشد و در خود، شرایط مخصوصی را که با همکاری خود، آثار خاصی را بوجود می‌آورند، جمع کند، مانند گِل و کوزه گرو چرخ کوزه گر برای ساختن کوزه. دیگر اینکه این عامل بایستی غیر مشروط باشد یعنی قائم بخود باشد و نه قائمی به غیر، همانطوری که چوب کوزه گر، عامل مؤثر و ثابت و نا مشروطی در پیدایش و ساختن کوزه محسوب می‌شود، ولی ابعاد و رنگ همان چوب در کیفیت و ساختن کوزه کوچکترین دخالتی ندارند و قائم بخود نیستند بلکه متکی بر غیراند و این غیر همان چوب است. کلیه شرایط و عواملی که مستقیماً در ساختن کوزه مداخلیت نداشته‌اند - از قبیل رنگ چوب کوزه گر و صوتی که از گردش چرخ کوزه گر برمی‌خیزد، یا پدر کوزه گر که مقدم بر خود کوزه گر است اما در ایجاد کوزه نقشی نداشته است - باید یکی پس از دیگری از ردیف علل واقعی حذف بگردند و سرانجام آنچه بعد از تشخیص و تمیز عوامل ضروری و غیر ضروری بدست می‌آید شامل یک مقدار نیرو و انرژی است که برای



بوجود آوردن معلولی مؤثر بوده است. بدین ترتیب می‌توان گفت که علیت در «نیایا - وی شیشیکا» نحوه ایجاد نیرو است.

۱- علت مادی را در «نیایا - وی شیشیکا»، «ساماوائی کارنا» (samavāyi - kāraṇa) می‌گویند. کلمه «ساماوا یا» یعنی ملازمه و آن علیت را مبنی بر ملازمه می‌دانند که در آن مواد علت بر سبیل ملازمه به مواد معلول تعلق داشته باشند. چون نخ، که علت مادی قالی است.

۲- علت صوری (asamavāyi - kāraṇa)، و آن علتی است که بمدد علت مادی به معلول صورت می‌بخشد و در آن انعکاس می‌یابد. مثلاً: گِل علت مادی کوزه است و لیکن رنگ گل، علت صوری رنگ کوزه است. در مثال قالی، نقوش قالی علت صوری قالی بشمار می‌آیند.

۳- علت فاعلی (nimitta)، و آن افزارها و علل فرعی و هم‌بسته (sahakāri) را شامل است چون کوزه گر، چرخ کوزه گر و چوب کوزه گر.



## فصل دوازدهم

### طبیعیات یا «وی شیشیکا» ارشانا»

#### کلیات

بین علوم نظری ای که در سرزمین رود گنگ ظاهر شد، مکتبی که معرف واقعی و وارث اصیل سنت برهمنی است و فکر هندو را که از «وداها» و «اوپانیشادها» سرچشمه گرفته و طی قرون متمادی بسط و توسعه یافته بود، نظام بخشیده است بدون تردید مکتب «ودانتا» است، خاصه ودانتای عاری از ثنویت (advaita) که حکیم عالیقدر «شانکارا» بنیان گذار آن است. آئین های دیگری نیز در آن سرزمین از دیرگاهی پدید آمدند که در بدو امر باسندیت آسمانی وداها و سنن برهمنی منافات داشتند و بنظر غیر متشرع وحتی منحرف از اصول ودائی جلوه می کردند، مانند آئین «وی شیشیکا» و «سانکیها». این دو مکتب که یکی اصالت ذرات را می پذیرد و دیگری پیدایش مراتب هستی را دگرگونیهای پی در پی ماده لطیفی (prakṛti) می پندارد که بر اثر تحریک روح (puruṣa) بفعل وانفعالات گوناگون گرائیده، ناگزیر مبانی آئین برهمنی را که از دیرباز سندیتی تزلزل ناپذیری یافته بود پذیرفتند وحتی مکتب «وی شیشیکا» مبحث ضمیر باطن را که «اوپانیشادها» بدان «آتمان» نام نهاده بودند، ضمیمه اصول فلسفی خود ساخت.

مکتب «وی شیشیکا» برای طبقه بندی واقعیتهای جهان، روش تحلیلی اتخاذ کرد و در نحوه تحقیق خود، اصول مکتب «نیایا» را مراعات کرد. فرضیه ذره ای که عرضه داشت از لحاظی شبیه فلسفه طبیعی یونانیان به الاخص فلسفه ایقوری است. «وی شیشیکا» برخلاف مکاتب دیگر «ایده آلیستی» هندو، عالم عینی را واقعیتی بارز و روشن می انگارد و پایه استدلال خود را بر اساس حس و تجربه می نهد



و معتقد است که جهان خارجی دارای موجودیتی انکارناپذیر است، ولیکن می‌افزاید، درحالی‌که ذرات متشکلهٔ عالم، ابدی و لایتناهی هستند، اجسام مرکب از این ذرات، ناپایدارند و تعادل آنان بس سست بنیاد و اشیای مرکب، ثبات و بقائی ندارند و بهمین جهت است که پدیده‌ها یکچندی باقی می‌مانند و فانی می‌شوند. «ودانتا» جهان عینی را تصور الهی و رؤیای وصف‌ناپذیری می‌داند که نه هستی است و نه عدم و نه هستی و عدم در عین حال، و می‌افزاید که این رؤیای فریبنده بر اثر قوهٔ متخیله و خلاق ایزدی (māyā) مصداق می‌یابد و عینیت می‌پذیرد. و اما «وی شیشیکا»، به همان نتیجه از راه دیگری می‌رسد و عدم ثبات پدیده‌ها را حمل بر ناپایداری ترکیبات ذره‌ای می‌کند.

«ودانتا» در پس‌مظاهر گذرندهٔ جهان، حقیقتی واحد و جوهری ثابت می‌یابد و عالم عینی و ذهنی و کلیهٔ هستی‌ها و کائنات را ظل و سایه‌های لرزان این محمل لایتغیر می‌داند، درحالی‌که «وی شیشیکا» مانند «سانکھیا»، اصل تکثر ارواح را می‌پذیرد و به نوعی ثنویت و دوگانگی عالم مادی ذرات، و عالم معنوی ارواح، می‌گراید که اولی مرکب از ذرات نامتناهی و فناپذیر است و دیگری واحدهای بسیط معنوی را شامل است. تعداد ارواح مانند تعداد ذرات و اجسام، بیشمار است و هر روحی دارای حس باطنی است که مشتمل بر خودآگاهی و عقل و حس مشترک و حواس و عواطف و تعلقات و خواطر و غیره است. علت زایش دوباره در گردونهٔ باز پیدائی همانا امتزاج این دو جهان متضاد، یعنی عالم ناسوتی و عالم ملکوتی یا بعبارت دیگر عالم مادی و معنوی است، همین بهم آمیختگی موجب سرگردانی ارواح ورنج و مشقت فراوان شده است و آزادی و گریز از بند مادیات هنگامی بحصول می‌پیوندد که این دو از هم تفکیک شود و روح از پلیدیهای ساده آزاد گردد و چون روح آزاد شد و پاکیزگی و بساطت فطری خود را باز یافت، پلیدیهای مادی و مفاهیم ذهنی و تأثرات دیرینه که بانضمام روح از قالبی به قالب دیگر در جریان بودند، باطل می‌شوند و بمجرد بطلان این ترکیبات دیرینه، روح آزاد می‌گردد و از گردونهٔ باز پیدائی



می‌گریزد و متعاقب آن ، رنج فرو می‌نشیند و سرور بی‌پایان و فروغ لایتناهی در اعماق دل زنده‌آزاد پرتو می‌افکند.

مهمترین اثر این مکتب معروف به « وی شیشیکا سوترا » ( vais'eṣika sūtra ) است که به شخصیت نیمه تاریخی و نیمه افسانه‌ای « کانادا » ( Kanāda ) منسوب است. تاریخ نگارش این سوتراها بدروستی تعیین نشده است. « گارب » معتقد است که مکتب « وی شیشیکا » از « نیایا » دیرینه‌تر است<sup>۱</sup>. محقق ژاپنی « اوئی » ( Ui ) تاریخ پیدایش این مکتب را در دوره « ماهاویرا » ( مؤسس آئین جین ) و « گوتاما بودا » که در حدود سده ششم پیش از میلاد مسیح می‌زیسته، می‌داند، اما معتقد است که این آئین فقط در سده سوم پیش از میلاد نظام یافته و بصورت مکتبی فلسفی درآمده است<sup>۲</sup>.

« داسگوپتا » در این باب می‌گوید : رساله « وی شیشیکا سوترا » کوچکترین اشاره‌ای به فلسفه‌های بودائی نکرده است... در این رساله بهیچیک از مکاتب دیگر فلسفی اشاره نشده مگر به « می‌مانسا » ، و گاهی نیز به « سانکھیا » . طریقی که در آن مبحث استنتاج مورد استقصاء قرار گرفته ، نشان می‌دهد که اصطلاحات « پورووات » ( pūrvavat ) ( استنتاج از علت به معلول ) و « ششاوات » ( s'eṣavat ) ( استنتاج از معلول به علت ) برای این رساله مجهول بوده است ، « وی شیشیکا سوترا » در بیش از یک جا ، زمان را علت اصلی پیدایش اشیاء می‌داند و ما می‌دانیم که در « شوتاشواتارا اوپانیشاد » به چنین آئینی اشاره شده است و لیکن ما درهیچیک از مکاتب دیگر ، فرضیه‌ای نیافته‌ایم که این نظریه کهن را تأیید بکند. این عقیده و نیز شیوه عمومی این اثر و نحوه مباحثات آن مرا و می‌دارد بپندارم که این سوتراها

۱ - S. Radhakrishnan : *Indian Philosophy*, London, 1962,

vol. II, p. 117 نقل از R. Garbe : *The Philosophy of Ancient India*

۲ - H. Ui : *The Vais'eshika Philosophy*, Benares, 1962, p. 33



باحتمال قوی دیرینه‌ترین سوتراهایی است که در دسترس ما است و ممکن است ماقبل بودائی باشد»<sup>۱</sup>.

«اشوا گهوشا»، حکیم بزرگ بودائی که شرح آن در مکاتب فلسفی بودائی آمد، به آئین «وی شیشیکا» اشاره کرده و تاریخ آنرا مقدم بر تاریخ پیدایش دین بودا دانسته است.<sup>۲</sup> این نظریه عقیده «داسگوپتا» را تأیید می‌کند.

«وی شیشیکا سوترا» در آغاز سوترای اولی می‌کوشد که دارما (dharma) یعنی فضیلت یا نظام اخلاقی، وظیفه و تکلیف شرعی را توصیف بکند و این مطلب بامقولات ششگانه‌ای که اساس و تاروپود این فلسفه کهن طبیعی است مغایرت دارد. «وی شیشیکا سوترا» پس از تعریف لفظ «دارما» می‌افزاید که آن بخشنده خوشبختی و کامیابی محض است و در پایان فصل دهم تأکید می‌کند که انجام دادن مراسم ودائی که در بادی امر به نظر بی‌حاصل و بی‌فایده جلوه می‌کند، انسان را بسوی خوشبختی معنوی راهبر است، زیرا این مراسم ایجاد کننده نیروی نیک و فضیلت نامرئی (adṛṣṭa) است، یعنی نیروی مرموز و سحرآمیزی که منشأ فیاض فضائل و بخشنده سعادت اخروی است.

این نحوه تفکر و بحث در اطراف «دارما» شباهتهای بسیار با مکتب «پوروامی مانسا» دارد و «داسگوپتا» پس از تحقیق در باره این شباهت شگرف، بر آن شد که بطن قوی «وی شیشیکا» شاخه‌ای از مکتب «می مانسا» بوده است.<sup>۳</sup> «رادا کریشنان» این نظریه را درخور اعتنا نمی‌داند و می‌گوید تعریف و تأکید اصل «دارما» نظریه اختصاصی هیچ یک از مکاتب فلسفی هندو نیست، چه «دارما» اصلی است کلی که تمامی مکاتب فلسفی هندو آنرا به نحوی از انحاء پذیرفته و قبول داشته‌اند و با اینکه این دو

۱ - Dasgupta : *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, 1922, p. 282

۲ - H. Ui : *op. cit*, p. 41

۳ - S. Dasgupta : *Ibid.* pp. 280 - 282



مکتب در این باب آرای مشابهی ظاهر ساخته‌اند معذک گفتن اینکه «وی شیشیکا» شاخه‌ای از «می مانسا» بوده است امری است بس دشوار و ثابت نشدنی<sup>۱</sup>.

یکی از حکمای کیش جین معروف به «آواسیا کلا» (Āvasyaka) تألیف «وی شیشیکا سوترا» را بدان‌شمنند جین «روها گوتا» (Rohagutta) نسبت داده است<sup>۲</sup>.

شکی نیست که از لحاظ فرضیه ذره‌ای شباهت‌های بسیار بین کیش جین و «وی شیشیکا» موجود است. ولیکن نیاستی در عین حال از امتیازات ظریفی که در این باب بین این دو نحوه تفکر هست غافل شد. جین‌ها معتقد بودند که ذرات از لحاظ کیفی مانند یکدیگراند و هریک از آنان دارای کیفیات رنگ و مزه و بو بوده و مستعد بایجاد صوت است، اما به نظر «وی شیشیکا» ذرات از لحاظ کیفی بایکدیگر متفاوت‌اند و ذرات خاك از ذرات هوا یا آتش متمایزاند و ذرات بهم می‌آمیزند و ترکیب می‌یابند و بصورت مولکولهای دوهسته‌ای یا سه‌هسته‌ای و غیره درمی‌آیند و در فضای لایتناهی اثر (ākāś'a) در حرکت‌اند. مکان و زمان حاکم بر ذرات‌اند زمان نیروئی است که بموجب آن نظام توالی برقرار می‌شود و مکان و بُعد نیروئی است که جهت و وضع اشیاء را در فضاتعیین می‌کند.

از آنچه گفته شد برمی‌آید که تاریخ پیدایش این مکتب از آئین بودا متأخرتر نیست و محتمل است که بر آن حتی مقدم باشد. دیرینه‌ترین تصنیفی که از این مکتب بجا مانده، رساله «وی شیشیکا سوترا» است که به «کانادا» یا «کانابوج» (Kanabhuja)<sup>۳</sup> یا «کاناباکشا» (Kanabhakṣa) منسوب است نام دیگر مکتب «وی شیشیکا» به «آلوکیا دارشانا» (ālūkyadars'ana)<sup>۴</sup> معروف است.

۱ - S. Radhakrishnan : *op. cit.*, p. 179

۲ - S. B. E. vol. XIV, p. XXXVIII

۳ - «کانابوج» و «کاناباکشا» یعنی «خورنده ذره» احتمال دارد که فرضیه ذره‌ای این مکتب باعث شده باشد که این صفت را به بانی آن نسبت دهند.

۴ - در رساله «ساروادارشانا سامگراها» (sarvadars'anasaṃgraha) اثر «مادهوا» (Madhva) مکتب «وی شیشیکا» تحت این عنوان بررسی شده است توضیح آنکه کلمه «آلوکیا» یکی از اسامی دیگر «کانادا» بانی آئین «وی شیشیکا» است.



کلمه «وی شیشیکا» از واژه «وی ششا» (vis'esa) یا «خاص» و «مخصوص» و «خصوصی» مشتق گردیده است. این خود گواه براینست که «وی شیشیکا» در علم خواص اشیاء بررسی می‌کند و آنانرا براساس صفات و امتیازاتی که هریک متمایز و موصوف بدان است، طبقه‌بندی کرده و مقولات و واقعیت‌های گوناگون عالم را استخراج می‌کند و آنانرا از یکدیگر تفکیک می‌سازد و باین نتیجه می‌رسد که واقعیت یا «مقوله» (padārtha) یعنی آنچیزی که قابل شناخت و تعریف باشد. بدیهی است که هریک از مقولات متمایز به صفات خاصی هستند و این صفات خاص وجه تمایز بین اشیاء است.

### آثار مکتب وی شیشیکا

مهمترین اثر این مکتب «وی شیشیکا»، اثر «کانادا» است. «کانادا» به «اولوکیا» (Aulūkyā) یعنی فرزند «اولوکا» (Ulukā) معروف است. از جمله مصنفات دیگر این مکتب رساله «پادارتادارماسامگراها» (padārthadharmaśaṅgraha)<sup>۱</sup> تألیف «پراشاستاپادا» (Pras'astapāda) است که گویا در سده چهارم و پنجم میلادی می‌زیسته است. این اثر، رساله‌ای است مستقل، و برخلاف تفاسیر دیگری که تحقیقات خود را اصولاً بر مبنای سوتراهای «کانادا» نهاده است، این اثر از رئوس مطالب مندرجه در سوتراها تبعیت نمی‌کند بلکه تفسیری است مستقل که مفاد اساسی «وی شیشیکا سوترا» را بررسی می‌کند. پاره‌ای از مطالبی که بعدها تحت عنوان مکتب مشترک «نیایا - وی شیشیکا» آمد و در سوتراها نبود، از قبیل فرضیه آفرینش و انحلال کائنات، آئین اعداد، و غیره، برای نخستین بار در این رساله ذکر شده است.

۱ - این رساله بسیار مهم به انگلیسی توسط «گانگاناتا جا» ترجمه شده :

*The Padārthadharmaśaṅgraha of Praśastapāda, translated into English by*

M. Ganganatha Jha, Allahabad, 1916



دو تفسیر مهم دیگری در باره «وی شیشیکا سوترا» تحت عنوان «راوانا باشیا» (rāvanabhāṣya) و «بارادوا جاو ریتی» (bharādvājāvṛtti) تحریر شده بود که امروزه اثری از آن دو نمانده است.

حکیم دیگری معروف به «چاندرا» (Candra) تفسیری بر مبنای «پادارتادارما سامگراها» انشاء کرد که به «داساپادارتا شاسترا» (das'apadārtha s'astra) مشهور است. «چاندرا» در قرن ششم میلادی می زیسته، فقط ترجمه چینی این اثر بجا مانده است.<sup>۱</sup>

چهار تفسیر مهم دیگر به رساله «پادارتادارما سامگراها» نگاشته اند که عبارت اند از رساله «ویوماواتی» (vyomavati) اثر «ویوما شیکارا» (Vyomas'ekhara) و رساله «نیا یا کاندالی» (nāyakandalī) اثر «شری دارا» (S'ridhara) و «کیراناوالی» (kiranāvalī) اثر «اودایانا» (Udayana) و سرانجام «لی لاواتی» (līlavati) اثر «شری واتسا» (S'rivatsa).

حکیم معروف دیگر این مکتب «شانکارا میشر» (S'ankaramis'ra) است. این حکیم تفسیری بر «وی شیشیکا سوترا» نگاشته که به «اوپاسکارا» (upaskāra) معروف است. «شانکارا میشر» در قرن پانزدهم میلادی می زیسته است. حکیم دیگری موسوم به «جایانارایانا» (Jayanārāyana) که در قرن هفدهم میلادی زندگی می کرده تفسیری بر تفسیر «شانکارا میشر» نگاشت که به «وی وریتی» (vivṛti) معروف است.

### مبحث رنج های سه گانه و فضیلت (dharma)

«شانکارا میشر» در مقدمه تفسیر خود بر «وی شیشیکا سوترا»<sup>۲</sup> مبحث رنج

۱ - برگرداننده چینی این رساله تحت عنوان «The Vais'eshika Philosophy» توسط

محقق ژاپنی اوئی (Ui) به انگلیسی ترجمه شده است.

۲ - S'ankaramis'ra : «Upaskāra», The Sacred Books of the Hindus, Allahabad, 1923



جهانی و تنگنای هستی را عنوان می‌کند و می‌گوید زندگی انسان مایه رنج‌های سه‌گانه است. پاره‌ای از این رنجهای جسمانی و ذهنی اند (adhyātmika)، گروهی از آنان طبیعی هستند (adhibhautika) مانند آفاتی که انسان را از علل طبیعی و حیوانات و پرندگان و خزندگان و یا آدمیان دیگر حاصل شود، برخی از آنان از نیروهای مابعدالطبیعه (adhidaivika) و بلیات سماوی ناشی می‌گردند یعنی از اهریمنان (rākṣasa) و موجودات آسمانی (yakṣa) و غیره.

حکمایی که به آفات این رنج‌های سه‌گانه واقف گردیده بودند، به کنه وریشه آن پی بردند و کوشیدند تا این سه رنج را فرو بنشانند، اینان پس از تعمق در آثار مقدس و منزل (s'ruti) و آثار مقدس دیگر که متکی بر گروه اول هستند (smṛti) و اساطیر (itihāsa) و افسانه‌های کهن جهان‌شناسی (purāṇa) دانستند که وسیله غائی فرونشاندن این رنج‌های سه‌گانه، معرفت شهودی و کشفی و شکفتگی را زدرون (ātman) است سپس خواستند که طریق وصول باین معرفت را نیز بیاموزند و نزد حکیم بزرگ «کانادا» شدند.

«کانادا» به کان اسرارآگاه بود و می‌دانست که معرفت مقولات ششگانه، یگانه طریق وصول به معرفت است و شناخت این مقولات بوسیله فضیلت اخلاقی و خلوت‌گزینی تحقق می‌پذیرد. پس «کانادا» بر آن شد که نخست خصائص «دارما» یا فضیلت را به آنها بیاموزد و بعد معرفت ششگانه را بانضمام دلائل و تعاریف و طرق اثبات، به آنها تعلیم بدهد.

آنچه از این گفته افسانه‌ای برمی‌آید این است که نجات و آزادی بدست نمی‌آید مگر بکمک مقولات ششگانه یا تقسیم‌بندی صحیح مراتب و ارزشهای واقعیتهای جهان، دیگر اینکه بدین شناخت ممتاز نمی‌توان شد مگر بموجب فضیلت. حال باید دید فضیلت چیست؟

**دارما** - «وی شیشیکا سوترا» در آغاز به تعریف «دارما» (فضیلت) می‌پردازد



و می گوید : « دارما فضیلتی است که بموجب آن سعادت (abhyudaya) و نجات (nihs'reyasa) تحقق می یابد<sup>۱</sup> » ، سپس می افزاید سندیت « ودا » (veda) بر این است که بنای آن را بر بنیاد کلام الهی (tatvacanāt) ، که مبین « دارما » است ، پی افکنده اند<sup>۲</sup> . پس کلام الهی که « ودا » است همان فضیلت و ثواب مطلق است . «دارما» در مکتب «می مانسا» به معنی وظیفه و تکلیف شرعی است و «می مانسا» می گوید : « وظیفه شرعی آن امری است که مبتنی بر حکم یا دستور ودائی بوده و آدمی را به سوی مطلوب راهبر باشد<sup>۳</sup> » ، و می افزاید که شناخت درست « دارما » از ودا بدست می آید . ودا یگانه مأخذ معتبر شناخت «دارما» است . در «وی شیشیکا» ، «دارما» بیشتر به معنی ثواب و فضیلت آمده تا وظیفه و تکلیف شرعی ، چنانکه «می مانسا» از آن مراد می کند . البته این دو تعبیر هم بسته با یکدیگر اند زیرا مفهوم ثواب و فضیلت ، خواه دنیوی و خواه اخروی ، در مفهوم خود وظیفه شرعی که مبتنی بر حکم و دستور ودائی بوده است مستتر است .

دیگر اینکه «وی شیشیکا» نیز مانند «می مانسا» کلام الهی را مترادف با «دارما» می داند ، اما فرق اساسی بین این دو مکتب در این است که «می مانسا» می گوید ودا یگانه مأخذ معتبر شناخت «دارما» است و «دارما» از علم لفظی یعنی کلام الهی حاصل می شود و دست سایر مأخذ شناخت از قبیل قیاس و استنتاج و ملازمه و غیره از درک آن کوتاه است ، حال آنکه «وی شیشیکا» می گوید « فضیلت مطلق که نجات نیز هست معرفت درستی است (tattvajñāna) که از فضیلت خاص

۱ - V. S. I, 1, 2

yato' bhyudayanihs'reyasa-siddhiḥ sa dharmah

۲ - V. S. I, 1, 3

۳ - M. S. I, 1, 2



(dharmavis'eṣa) اشتراك و امتیازشش مقوله یعنی جوهر و کیفیت و فعلیت و کلیت و جزئیت و ملازمه پدید می‌آید<sup>۱</sup>.

مراد از این بند آن که بعلت پژوهش در ماهیت واقعیت‌های جهان و تشخیص حق و باطل از یکدیگر، نیروی ثوابی تولید می‌شود که اگر بدرجۀ اطلاق برسد باعث شناخت درست شش مقوله و بالنتیجه نجات خواهد گردید و این نجات همانا فضیلت مطلق است. در تفسیر این بند می‌توان گفت که نجات هنگامی تحقق می‌یابد که نه فقط دیگررنج و المی‌انسان را حاصل نشود بلکه تأثرات ناشی از زندگیهای پیشین که در نفس جوال ما چون «کارما» (karma) انباشته شده است معدوم گردد. این نجات از سوی دیگر به حصول نمی‌پیوندد مگر به معرفت درستی که از فضیلت خاص شش مقوله بدست می‌آید. مراد از معرفت درست (tattvajñāna) یا معرفت جوهرها، بنا به نظر «شانکارامیشرا»، خویشتن شناسی است که پرده جهل را می‌برد و نقاب از چهرۀ تابناک روح برمی‌گیرد. فضیلت خاص همان نیروی ثواب است که برطبق تفسیر «شانکارامیشرا» شامل دو عنصر است: یکی اعراض از دنیا و فضیلت اخلاقی انسان و دیگری عنایت و لطف الهی که بعلت شکوفائی همین فضیلت به انسان روی می‌آورد. پس اگر این دو عنصر که متلازم یکدیگر اند به حد کمال برسند آدمی به معرفت شش مقوله نائل می‌آید و آزاد می‌شود.

مبحث فضیلت و ثواب در رساله طبیعیات به نظر عجیب می‌رسد ولی وجود آن معرف اعتقاد دیرینه کیش هندو به اصول و ارستگی و اسلوب کمال معنوی است که می‌بایستی بنیان هر تتبع و شالوده هر تحقیق باشد. پیرو این مکتب همت خود را مقصور بر کسب این فضیلت فطری انسان می‌گرداند و غرض خویش را بر کسی پوشیده نمی‌دارد که تا جوهر آدمی به احسان و صفا آراسته نگردد و در تحصیل

۱ - V. S. I, 1, 4



حقایق وی را همتی بلند و کوششی راسخ نباشد، هیچ علمی پایدار نخواهد بود و بهره‌ای از آن نتوان گرفت.

باجمال در این باب می‌توان گفت که هدف ممتاز این مکتب - که کعبه آمال سایر مکاتب فکری و نظری هندوان نیز هست - پیوستن به نجات است و وسائلی که منجر به وصول آن می‌گردند بدین قراراند: معرفت صحیح که از تحقیق و پژوهش این شش مقوله بدست می‌آید، توضیح آنکه این معرفت تحقق نمی‌پذیرد مگر بموجب فضیلت خاص که ایمان و اکرام و احسان آدمی و عنایت ایزدی و حق و آئین و کلام ودائی را شامل است و اساس و پایه هرگونه معلومات و مبنای هر پیشرفت و کمال معنوی است.

### مقولات ششگانه (padārtha)

کلمه «پادارتا» (padārtha) به سانسکریت یعنی «لغت»، «موضوع»، «مقوله» یا آنچه که قابل تعریف و قابل شناختن باشد یا چیزی که بتوان آن را تصور و تعقل کرد (artha) و برآن نام نهاد (pāda) در اینجا ما آن را با لفظ «مقوله» یا «واقعیت» تعبیر کرده‌ایم.

مقولات ششگانه «وی شیشیکا» عبارت‌اند از: ۱- جوهر (dravya)، ۲- کیفیت یا عرض (guna)، ۳- فعلیت (karma)، ۴- کلیت یا مفهوم کلی (sāmānya)، ۵- جزئیت یا مفهوم جزئی (vis'eṣa)، ۶- ملایمه (samavāya). نویسندگان و محققین متأخر، مقوله هفتمی باین طبقه‌بندی ششگانه افزودند که عدم (abhāva) باشد.

«وی شیشیکا» بر اثر تحقیق و بررسی در طبیعت اشیاء، آنها را ابتدا به سه مقوله تقسیم می‌کند. خود شیء را جوهر می‌داند و کیف و کم آن را اعراض (کیفیت) می‌انگارد و فعل و انفعال آن را فعلیت می‌پندارد. پس جوهر را آن مقوله‌ای گویند که دارای اعراض و افعال باشد. اعراض و افعال در حکم صور ظهور یافته و انواع



فعالیت جوهرها هستند و بالنتیجه بخودی خود، نه صفت و کیفیتی دارند و نه فعلیتی. این سه مقوله موجود در شیئی واحد، می‌باید بایکدیگر ارتباطی تفکیک‌ناپذیر داشته باشند، چه تجزیه و تحلیل آنان نشان می‌دهد که این سه ملازم یکدیگراند و مجموعاً مستفاد می‌گردند و بصورت واحد جلوه‌گر می‌شوند. ارتباط و پیوستگی این سه مقوله را تعلق تفکیک‌ناپذیر یا ملازمه (samavāya) نام نهاده‌اند و این خود مقوله مجزائی است.

حال کیفیات و اعراض بردو قسم‌اند: گروهی متعلق بیک دسته از اشیاء هستند پاره‌ای فقط به شیئی بخصوص تعلق می‌گیرند. گروه اول را کیفیات کلی (sāmānya) و گروه دیگر را کیفیات یا اعراض خاص (vis'eṣa) می‌گویند. عبارت دیگر اشیاء با اشیای مشابه و متعلق به همان دسته، مرتبط‌اند و اشیاء مشابه تحت مفهوم کلی یک گروه و یا دسته‌ای از اشیاء نمایان می‌شوند و در نتیجه شیئی هم خصوصی و جزئی تواند بود و هم عمومی و کلی. کلیت و جزئیت مقولات مستقل هستند. اما سه مقوله اول وجود عینی دارند<sup>۱</sup> و آنها را اشیاء (artha) می‌گویند، درحالی‌که سه مقوله دیگر، یعنی کلیت و جزئیت و ملازمه متکی بر تصور و تعقل‌اند (buddhyapekṣam)<sup>۲</sup> یعنی واقعیت آنها منطقی است و نه عینی، توضیح آنکه این سه مقوله اخیر مستقیماً ادراک نمی‌شوند و ذهن و عقل در پیدایش آنان مداخلیت دارند.

### جوهر (dravya)

بنابه «وی شیشیکا سوترا» «خاصیت جوهر آن است که کیفیت و فعلیت داشته (kriyā-guṇavat) و علت مادی (samavāyi-kāraṇam) شیئی بوده باشد»<sup>۳</sup> یعنی علت مادی جوهرها و کیفیات و صفات دیگر باشد. جوهر محمل اعراض و افعال

۱ - V. S. I, 2, 7

۲ - V. S. I, 2, 3

۳ - V. S. I, 1, 15



است و نمی توان آن را بمشابه فرضیه بودائیان که واقعیتهای عالم را مرکب از مجموعه عناصر ناپایدار و آنی می پنداشتند تصور کرد ، و نه می توان جوهر را مجموعه ای از تصورات ذهنی چنانکه تیره ماهایانای بودائی بالاخص مکتب « ویجنیاناوادا » می انگاشت بحساب آورد ، چه جوهر سوای عرض و فعلیت است و این دودان برسبیل ملازمه تعلق می گیرند و متکی می شوند .

جوهر علت مادی ( علت متلازم ) معلول خویش است و این امتیاز خاصی است که جوهر بدان موصوف و متمایز است . عرض و فعلیت فقط علل فرعی توانند بود ، چنانکه بافت و پیوستگی الیاف ، علل فرعی پارچه هستند و جوهر علت مادی معلول است همانطوری که الیاف علت مادی پارچه محسوب می شوند . جوهر مقوله ایست مستقل از کیفیات و افعال . جوهر در لحظه ظهور خود ، عاری از هر گونه عرض و کیفیت است ( *ādye kṣane nirgunam dravyam tiṣṭhati* ) و فقط در لحظه بعدی است که جوهر به صفات و اعراض گوناگون موصوف می گردد .

اگر پیدایش اعراض و کیفیات ، متقارن با ظهور جوهرها می بود بین آن دو هیچگونه وجه تمایزی وجود نمی داشت و اگر اعراض در لحظه بعدی ظهور جوهرها پدید نمی آمدند ، تعریف جوهر مبنی بر اینکه جوهر را آن چیزی گویند که عرض و فعلیت داشته باشد باطل می شد . برای حل این تناقض است که « وی شیشیکا » تأکید می کند که جوهر همواره و پیوسته و در هر لحظه واجد اعراض است . بدین معنی که خاصیت دارا بودن « عدم وجود قبلی اعراض » و « عدم وجود بعدی آنان » از جمله خصائص آن بشمار است . هنگام ظهور خود ، جوهر متمایز به « عدم وجود قبلی عرض » است و هنگام بطلان خویش ، جوهر موصوف به « عدم وجود بعدی عرض » است . در مدت بقای خود یعنی بین این دو لحظه ظهور و ابطال ، جوهر محمل و پایه کلیه اعراض و افعال است . بعبارت دیگر جوهر هم محمل اعراض بالقوه و هم اعراض بالفعل و هم اعراض در آینده است .<sup>۱</sup> پس جوهر آنچیزی



است که قائم بر خود است و استقلال دارد، کیفیت و فعالیت و کلیت و جزئیت و ملازمه بخودی خود ظهور نمی‌یابند و نیازمند محملی هستند تا بر آن قرار یابند.

جوهر را می‌توان بعبارت دیگر قرارگاه (ās'raya)<sup>۱</sup> اعراض و افعال دانست. من باب مثال اگر بگوییم «من کتاب سرخی می‌بینم»، کتاب مقوله مستقلی است که بدان مفاهیم سرخی و یگانگی (یک کتاب) تعلق گرفته است، پس بدین ترتیب کتاب را جوهر می‌گوئیم، توضیح آنکه جوهر آن است که صفت و خاصیت جوهر بودن (dravyatva) را دارا باشد. برای آنکه صفت سرخی و مفهوم یکی بودن (عدد یکی) تحقق بیابد وجود محمل ضروری است یعنی باید قرارگاه و موضوعی موجود باشد تا رنگِ سرخ و عدد یک عارض آن بگردد و به طفیل آن هستی بیابد و این محمل همان جوهر است.

مفهوم جوهر در فلسفه «وی شیشیکا» به نظر بعضی‌ها بی‌شباهت به جوهر ارسطویی نیست، و می‌توان جوهر و کیفیت این مکتب را با جوهر و کیفیت مقولات عشر قاطیغوریاس ارسطو سنجید. اما سایر مقولات «وی شیشیکا» را نمی‌توان با مقولات ارسطویی تطبیق داد زیرا آنچه را که ارسطو بدان «کم» می‌گوید در «وی شیشیکا» در ردیف کیفیات (guna) آمده و اضافه ارسطویی در «وی شیشیکا» بردو قسم است: یکی ارتباط خارجی (samyoga) و دیگری ملازمه است که ارتباط باطنی (samavāya) است. «وی شیشیکا» اولی را کیفیت می‌داند و دومی را مقوله‌ای جداگانه بحساب می‌آورد. مقولات «این» و «متی» ارسطویی در «وی شیشیکا» جزء دسته جوهرها آمده است و فعلیت (karma) «وی شیشیکا»، همان فعل ارسطویی است حال آنکه «انفعال» در «وی شیشیکا» عدم فعلیت است. «وضع» ارسطویی

۱ - نگارنده کلمه «گونا» (guna) را هم «عرض» تعبیر کرده است و هم کیفیت. اما اگر بخواهیم مقولات «وی شیشیکا» را با مقولات عشر ارسطو بسنجیم آنگاه باید که کلمه «گونا» را با مقوله «کیف» ارسطویی تعبیر کرد.



در ردیف کیفیت یعنی « گونا » آمده است و « ملک » در مکتب هندی یا کلی تواند بود یا جزئی<sup>۱</sup>.

در « وی شیشیکا » امتیازی بین جوهر متناهی و جوهر نامتناهی قائل شده‌اند. جوهرهای متناهی مرکب از اعضای مختلف‌اند و از ترکیبات و بهم آمیختگی آنان بوجود می‌آیند و بر اثر جدائی و از هم پاشیدگی آنان منهدم می‌شوند. جوهرهای ترکیبی (avayavidravya) قائم بر غیراند و بعلاوه عوامل خارجی از میان می‌روند و بهمین جهت ناپایدار و گذرنده هستند. ولی جوهرهای ساده و بسیط و متجانس چون ذرات خاک و هوا و آتش و آب و غیره، نامتناهی هستند و نه بوجود می‌آیند و نه معدوم می‌شوند و قائم بخوداند. در پایان می‌توان افزود که مقوله اساسی مکتب «وی شیشیکا» همان جوهر است و کیفیت و فعلیت قائم بر آن‌اند. کلیت متعلق به جوهرهای ترکیبی و متناهی و جزئیت به جوهرهای ساده و نامتناهی تعلق دارد. ملازمه در خود جوهر موجود است و ارتباطی تفکیک ناپذیر و باطنی بین جوهر و کیفیت و فعلیت و کلیت و جزئیت وجود دارد.

### جوهرهای نه گانه

« وی شیشیکا » مانند کیش جین جهان را مملو از جوهرهای مادی و معنوی می‌داند و بین این دو، وجه تمایز قاطعی قائل می‌شود. اجسام مادی مرکب از

۱ - مقایسه مقولات مکتب « وی شیشیکا » را با مقولات عشر قاطیغوریاس ارسطو، برخی از دانشمندان بی‌اساس می‌دانند از جمله خاورشناس فرانسوی « فیلپوزا » می‌گوید: جوهرهای مکتب « وی شیشیکا » معقولات صرف نیستند بلکه مصداق خارجی دارند. اینان صرفاً مفاهیمی ذهنی نیستند که فقط واقعیت منطقی داشته باشند مانند مقولات عشر ارسطویی، چه بسا اینان را با مقولات ارسطویی مقایسه می‌کنند ولی این مقایسه سطحی است زیرا جوهرهای « وی شیشیکا » علاوه بر آنچه مذکور شد نماینده حقایق « متافیزیکی » هستند و مفاهیمی را که این جوهرها می‌نمایانند، خود مصداق وجودی و عینی دارند و این خود گواه بر جهان بینی رئالیست مکتب « وی شیشیکا » است. رجوع شود به:



ذرات است و جوهرهای معنوی در حکم واحدهای بسیط چون ارواح هستند و تعداد آنان مانند ذرات بیشمار است. هر روحی شامل حس مشترك و نفس و عقل است که بدان متصل شده‌اند و روح بمدد این مآخذ شناخت، با اشیاء تماس حاصل می‌کند و آنان را ادراك می‌نماید و تعقل می‌کند و به اشیاء علاقه و انس می‌ورزد. علت سرگردانی روح در سلسله مراتب هستی همین علاقه و دلبستگی به ماده و دنیا است و اصل نجات و آزادی، انفصال از دنیا و اتصال به عالم معنی و عقبی است. جوهرهای نه گانه عبارت‌اند از: ۱ - خاک (prthivī)، ۲ - آب (āpa)، ۳ - آتش (tejas)، ۴ - هوا (vāyu)، ۵ - اثير (ākāśa)، ۶ - زمان (kāla)، ۷ - مکان یا جهت و بعد (dis')، ۸ - حس مشترك یا نفس و ذهن (manas)، ۹ - و روح (ātman)¹.

طبیعیات «وی شیشیکا» همان عناصر خمسسه (pañca - bhūta) است یعنی خاک و آب و آتش و هوا و اثير. عالم مادی و عنصری از اختلاط و آمیزش این پنج عنصر تشکیل یافته است که پاره‌ای از آنها به شدت و برخی به ضعف در کلیه اشیای مادی در آن واحد موجوداند. این پنج عنصر را می‌توان از لحاظ پنج حالت مادی یعنی حالات جامد (زمین)، مایع (آب)، بخاری (هوا)، درخشان (آتش)، و اثيری و لطیف (اثير) تعبیر کرد. این پنج عنصر، اشیاء جسمانی را تشکیل می‌دهند و «وی شیشیکا» غور و بررسی خود را از پائین‌ترین درجه عناصر یعنی خاک آغاز می‌کند و به عالی‌ترین آنان که اثير است خاتمه می‌دهد و این معرف روش تحلیلی «وی شیشیکا» است. در حالیکه مکتب جهان‌شناسی «سانکھیا» چنانکه بعدها مشاهده خواهد شد، این عناصر را در نظام معکوس مورد استقصاء قرار می‌دهد و آنها را در جهت ایجاد و پیدایش، و با توجه به سلسله مراتب ظهورشان، بررسی می‌کند.

۱ - V. S. I, 1, 5



کیفیاتی که جوهر بدانان متمایز است بدین قراراند: رنگ، مزه و بو، لمس پذیری، اعداد، ابعاد، تشخیص یا وجه جدائی، پیوستگی، گسستگی، تقدم، تأخر، دانائی و شناخت، خوشی، ناخوشی، رغبت، انزجار، کوشش و اراده. «پراشاستاپادا»، حکیم شهیر مکتب مشترک «نیایا - وی شیشیکا» کیفیات سنگینی، سیلان، چسبندگی یا مایع بودن، فضیلت، عدم فضیلت، صوت و تأثرات دیرینه ذهنی را ضمیمه کیفیات پیشین کرده است.<sup>۱</sup> بحث در این کیفیات در بخش های آینده خواهد آمد.

**خاک - «وی شیشیکا»** در تعریف خاک می گوید: «خاک دارای کیفیات رنگ (rūpa) و مزه (rasa) و بو (gandha) و خاصیت لمس پذیری (spars'a) است»<sup>۱</sup>. اما کیفیت محسوس خاصی که زمین بدان متمایز است بواسطه چنانکه «وی شیشیکا سوترا» می افزاید: «بو، روی زمین استقرار یافته است (vyavasthitah prthivyām gandhah)»<sup>۲</sup>. اگر عناصر دیگری نیز از قبیل آب و غیره این کیفیت را دارا هستند علتش آن است که ذرات خاک با آن عنصر بخصوص درهم آمیخته است. رنگهایی که

۱ - Pras'astapāda : Padārthadharmasamgraha, II, 1, text 5

نگارنده، مطالب مأخوذ از این کتاب را بر اساس فصل بندی ترجمه انگلیسی آن ترتیب داده است. بخشها و فصولی که در ترجمه انگلیسی این رساله آمده، تاحدی نامنظم است. برخی از فصول تکرار می شوند، فصل های اصلی (chapter) مرتب اند ولی بعضی از فصول به بخشهای کوچکتری (section) تقسیم می شوند و گروهی دیگر نمی شوند. دیگر اینکه مطالب مندرجه در این کتاب مهم، گاهی تحت عنوان (text) آمده اند، و گاهی تحت عنوان (page) (غرض صفحه بندی کتاب نیست). آنجائی که هیچیک از این دو عنوان، جای مطلب استخراج شده را چنانکه باید تعیین نمی کند، نگارنده به فارسی به صفحه بندی خود کتاب اشاره کرده است.

۲ - V. S. II, 1, 1

rūparasagandhaspars'avatī prthivī

۳ - V. S. II, 2, 2



زمین بدان موصوف است بسیاراند<sup>۱</sup>، چون آبی و زرد و غیره، مزه‌های آن نیز بسیاراند، چون شیرین و تلخ و ترش و شور و تند و قابض<sup>۲</sup>. بوی آن یا خوش آیند است، یا ناخوش آیند. لمس کردن آن نه سردی می‌دهد و نه گرمی (یعنی زمین بالنفسه نه سرد است و نه گرم)، بلکه سردی و گرمی آن را حرارت تعیین می‌کند.

خاک هم متناهی است و هم نامتناهی. جوهرهای مرکب خاکی ناپایدارند و متناهی، ولی ذرات بسیط زمین نامتناهی هستند و حواس و اشیاء از جمله اعراض خاک بشماراند.

**آب -** «آب دارای کیفیات رنگ و مزه و خاصیت لمس‌پذیری است و سیال (dravāh) و چسبنده (snigdha) است»<sup>۳</sup>. روان و سیال بودن امتیاز خاصی است که این عنصر بدان موصوف است. «وی شیشیکا سوترا» در جای دیگر می‌افزاید: «سردی علامت خاص آب است» (āpasu s'īlatā)<sup>۴</sup>. سیال بودن و سردی از کیفیات ذاتی و طبیعی آب‌اند. موم و لاک و کره فقط بعلت اتصال به آتش (agnisamyoga) است که مایع می‌گردند و مانند آب سیال می‌شوند. باید متذکر بود که در این رساله اشاره‌ای به جیوه نشده است، علتش آن است که جیوه در آن ایام شناخته شده بود. عنصر آب نیز، هم متناهی است و هم نامتناهی. ذرات بسیط آب نامتناهی و جوهرهای مرکب از آب ناپایدار و متناهی هستند. آب فقط یک رنگ دارد و آن سفیدی است و مزه آن شیرین است چون لمسش کنی سرد می‌نماید. اجسام و حواس و اشیاء از جمله اعراض آب محسوب می‌شوند. کیفیت محسوس خاص آب مزه است.

۱ - *Padārthadharmasamgraha*, IV, 1, text 36

۲ - *Ibid*.

۳ - *V. S.* II, 1, 2

rūparasaspars'avatyah āpo dravāh snigdhāh

۴ - *V. S.* II, 2, 5

۵ - *Padārthadharmasamgraha*, IV, 2, p. 36



**آتش** - «آتش دارای کیفیات رنگ (rūpa) و خاصیت لمس پذیری (spars'a) است»<sup>۱</sup>. رنگ آن درخشان و فروزان است. «لمس» آن گرم و سوزاننده است و کیفیت محسوس و خاص آن روشنائی و نور است. کیفیت خاص این عنصر را حرارت نیز می‌دانند (tejatah usnatā)<sup>۲</sup>. روشنائی و حرارت از جمله کیفیات طبیعی آتش بشمار می‌آیند.

عنصر آتش هم متناهی است و هم نامتناهی، ذرات بسیط آتش نامتناهی هستند و لیکن جوهرهای مرکب آتش ناپایدار و متناهی هستند. «شانکارا می‌شمارد» در تفسیر خود، آتش را چهارگانه می‌پندارد و می‌گوید که آتش بر چهار قسم است: آتشی که در آن رنگ و لمس پذیری توأم با وجود اند و بالاتفاق ظاهر می‌شوند، چون خورشید که هم روشنائی می‌افکند و هم حرارت می‌بخشد. ۲ - آتشی که در آن رنگ ظاهر است و لمس پذیر نیست چون روشنائی حس بصری. ۳ - آتشی که در آن رنگ ظهور یافته ولی حرارت آن قابل لمس نیست چون روشنائی ماه. ۴ - آتشی که به لمس درمی‌آید ولی رنگش دیده نمی‌شود، چون آب. در آب گرم آتش لمس می‌شود ولی رنگ آن ظاهر نیست<sup>۳</sup>. اجسام و احواس از جمله اعراض آتش اند.

**هوا** - «هوا فقط دارای کیفیت لمس پذیری است»<sup>۴</sup>. با اینکه هوا خود، ادراک ناپذیر و نامشهود است، وجودش را می‌توان از کیفیت لمس پذیری آن استنتاج کرد. همانطوری که موجودیت گاو را از مشخصاتی مانند شاخ و کوهان و دم و غبغب استنتاج می‌کنیم<sup>۵</sup>.

علاوه بر این، آنچه از کیفیت لمس پذیری استنتاج می‌شود معرف چیزی است

۱ - V. S. II, 1, 3 : tejo rūpasparśavat

۲ - V. S. II, 2, 4

۳ - Upaskāra, II, 1, 3

۴ - V. S. II, 1, 4 : spars'avān vāyuh

۵ - V. S. II, 1, 8



که دارای کیفیت و فعلیت است<sup>۱</sup> و در جوهر دیگری قرار نیافته (adravyatva) و موصوف به حالت ابدی بودن (nityatva)<sup>۲</sup> است. پس باید قبول داشت که هوا جوهر نامتناهی است. حال استنتاجی را که بموجب آن، عنصر هوا شناخته می‌شود، استنتاج مستفاد از خصائص کلی یا صور مشترک (sāmānyato dr̥ṣṭah) می‌گویند.

استنتاج چنانکه در مکتب «نیایا» مشاهده شد بر سه قسم است؛ یکی سیر از علت به معلول، دیگری سیر از معلول به علت، و سومی معلوم ساختن مجهول از ملاحظه مقدمات و خصائص عمومی. در خصوص هوا کیفیت لمس پذیری می‌بایستی موضوع و محملی داشته باشد یعنی باید جوهری باشد تا «لمس» عارض آن بگردد و به طفیل آن هستی بیاید. دیگر اینکه این کیفیت می‌باید جزء لاینفک جوهری باشد و آن جوهر فقط هوا تواند بود. سرانجام دلیل و دست‌آویزی که صحت قبول بر آن می‌نهد و موجودیت این جوهر را واقعیتی انکار ناپذیر جلوه می‌دهد، این است که کتب منزل یعنی «وداها» نیز بدان اشاره کرده‌اند و هوادر آنجا بصورت موجودی اساطیری نمایان شده است. هوا نیز مانند عناصر پیشین هم متناهی است و هم نامتناهی.

اثیر - «وی شیشیکا سوترا» در تعریف اثیر (ākās'a) می‌گوید: «این کیفیات (te) (یعنی رنگ و مزه و بو و لمس پذیری و غیره) در اثیر نیستند (ākās'e na vidyante)»<sup>۳</sup> یعنی کیفیات رنگ و مزه و بو و لمس پذیری بدان تعلق نمی‌گیرند.

اثیر جوهر بسیط و واحد و پیوسته و یکپارچه و متجانس و لایتناهی است. اثیر محمل و موضوع صوت است. صوت از سوی دیگر نه کیفیت عناصر لمس پذیر از قبیل خاک و بو و آتش و هوا<sup>۴</sup>، و نه عرض نفس و روح و مکان و زمان است،

۱ - V. S. II, 1, 12

۲ - V. S. II, 1, 13

۳ - V. S. II, 1, 5

۴ - V. S. II, 1, 25



پس بایستی جوهری باشد تا صوت کیفیت تفکیک ناپذیر آن بحساب آید و بر سبیل ملازمه بدان متعلق باشد، و تنها عنصری که واجد شرایط ضروری برای محمل بودن صوت است اثر است. « وی شیشیکا سوترا » می گوید « بدانگونه که بسبب کیفیت لمس پذیری هوا استنتاج می شود، بهمانگونه نیز، بعلمت کیفیتی چون صوت، اثر را استنتاج می کنیم ». یعنی در هر دو صورت باید به شیوه استنتاج متوسل شد زیرا جوهرهای مذکور ادراک ناپذیر و نامشهوداند.

« وی شیشیکا سوترا » در تأیید اینکه صوت کیفیت عناصر لمس پذیر نمی تواند شد (s'abda spars'avatām agunah)<sup>۱</sup> می گوید اگر صوت، کیفیت عناصر لمس پذیر مانند خاک و آب و هوا و آتش می بود، نشیب و فراز اصوات آن محسوس نمی شد، درحالیکه چنین نیست و رنگ و صورت که کیفیات عناصر لمس پذیر هستند، همیشه بیک اندازه و یک میزان ظاهر می گردند و چون صوت، به درجات متغیر نشیب و فراز نمی گرایند. صوت را کیفیت نفس و خود آگاهی نیز می توان پنداشت زیرا اگر صوت، کیفیت نفس و خود آگاهی و غیره می بود، مراتب آگاهی از قبیل عباراتی چون « من صوتم » - که باحالات طبیعی نفس مانند گفتن اینکه « من خوشم » و « من ناراحتم » وجه مشابهت ظاهری دارند - در ذهن نقش می بستند<sup>۲</sup> و این سخنی است گزاف آمیز و مشحون از خطا و نه می توان صوت را کیفیت روح پنداشت، زیرا اگر صوت کیفیت روح می بود مانند رنج و مشقت و شناخت که از کیفیات ذاتی روح محسوب می شوند، می بایستی که بگوش ناقص کری نیز محسوس واقع می شد حال آنکه آدم کر صوت را ادراک نمی کند<sup>۳</sup>. پس با رد پی در پی این تناسبات غلط (paris'eṣāt) باید اذعان داشت که صوت امتیاز خاص اثر است<sup>۴</sup>.

۱ - V. S. II, 1, 25

۲ - Upaskāra, II, 1, 26

۳ - Padārthadharmasamgraha, IV, 6, p. 63

۴ - V. S. II, 1, 27



پس از آنچه گفته شد برمی‌آید که اثیر چون مفهوم خود بودن و هستی (tattvam bhāva)<sup>۱</sup> یگانه و واحد است و مانند هوا نامتناهی و جوهری بسیط است که با جوهرهای دیگر ترکیب نمی‌یابد. یگانگی و تجانس اثیر براین اصل نهاده شده که کیفیتی که بدان تعلق می‌گیرد یعنی صوت، نیز متجانس است و کیفیت دیگری نمی‌توان یافت تا بدان متعلق باشد و بر بودن یا نبودنش دلالت کند. علت تجانس صوت در این است که نشیب و فراز اصوات را نمی‌توان حمل بر انواع مختلفه صوت‌ها کرد و گفت صوت نیز بسان الوان، انواع و اقسام گوناگونی دارد، بلکه در واقع صوت یکپارچه است و چون کیفیت اثیر است البته اثیر هم یکپارچه و لایتجزی و متجانس و محیط بر همه چیز و مجرد و مشخص است.<sup>۲</sup>

اثیر محیط به موجودات است. و آنچه که علت پیوستگی (samyoga) و گسستگی (vibhāga) ذرات است همان اثیر است بدون آنکه ذرات در ترکیب وجودی آن دخالتی داشته باشند. اگر اثیر ذره‌ای می‌بود می‌بایست عنصر فرضی و غیر ذره‌ای دیگر را می‌آفریدیم تا بواسطه آن ذرات عناصر بتوانند بهم بیامیزند و از هم جدا بشوند. اثیر در اصل یکی است ولی بعلمت قالبهای گوناگون متعدد می‌نماید. این تعدد فقط بسبب محدودیتهای بیشمار قالبهای گوناگون تحقق یافته است و اثیر داخل کوزه با اثیری که در خارج آن هست یکی است.

اثیر در کلیه شئون اشیاء و هستیها منتشر و در همه جا موجود و حاضر است و جوهری متجانس و بسیط و ادراک‌ناپذیر و نامتناهی است.

### زمان (kāla)

زمان واقعیت و جوهر مستقلی است که محیط به عالم است و علت هر گونه تغییر و تبدیل و هر نوع ایجاد و انهدام است. زمان واقعی است عینی و نه ادراک

۱ - V. S. II, 1, 29

۲ - V. S. II, 1 31



ذهنی، و مانند جوهرهای اثیر و هوا، یکپارچه، تجزیه ناپذیر و نامتناهی و اساس هرگونه تغییر و تبدیل است.

خصائص زمان بنابر «وی شیشیکا سوترا» عبارت است از «تقدم و تأخر و تقارن و سرعت و کندی»<sup>۱</sup>. «پراشاستاپادا» در تکمیل این تعریف می گوید: «زمان از تضاد مفاهیمی چون سرعت و کندی (cira - kṣipra) و تقارن و توالی (yaugapadya - ayaugapadya) و تقدم و تأخر (para - apara) مستفاد می شود»<sup>۲</sup>. مراد از تقدم و تأخر زمانی این است که اگر نوجوانی را نقطه آغاز استدلال خود قرار بدهیم، مفهوم تقدم زمانی از پیرسالخورده ای مستفاد خواهد شد که سالیان دراز پیش از این جوان پا به عرصه هستی نهاده است و بین تاریخ تولد آن دو، خورشید طی انقلابات و گردشهای دورانی خود دور زمین، مسافتی را پیموده است. حال اگر پیرسالخورده را نقطه آغاز بحث خود قرار بدهیم، تولد جوان، پس از گذشتن مدتی که بوسیله گردش پی در پی خورشید تعیین می شود، تحقق می یابد. پس می گوئیم تولد این جوان نسبت به تولد آن پیرسالخورده مؤخر است، توضیح آنکه زمان از تقدم و تأخر زمانی که به اشیاء و موجودات پیر و جوان تازه و کهنه تعلق می یابد انتزاع می شود.

زمان چگونه می تواند علت فاعلی اشیاء و موجودات باشد؟ در شرح قانون علیت در مکتب «نیایا - وی شیشیکا» گفته شد که این مکتب به اصل عدم موجودیت معلول در علت یا عبارت دیگر از بین رفتن علت و پیدایش معلول (asat - kārya vāda) معتقد است و سه قسم علت را می پذیرد که بر اثر فعالیت هم بسته و متقارن خود، معلولات را پدید می آورند. یکی علت مادی (samavāyi - kāraṇa) است، دومی را

۱ - V. S. II, 2, 6

aparasmīn aparaṁ yugavat ciraṁ kṣipramiti kālalingāni

۲ - Pras'astapāda ; Padārthadharmasamgraha, IV, 7, text 42

parāpara vyatikara - yaugapadyāyaugapadyacirakṣipra pratyayalingam



علت صوری (asamavāyi - kāraṇa) می‌نامند و سومی را علت فاعلی (nimitta) می‌گویند که شامل علل فرعی و ابزاری (sahakārin) نیز هست.

حال در مثال تقدم و تأخر زمانی (پیر و جوان) علت فاعلی چیست و علل مادی و صوری کدام‌اند؟. علت صوری تقدم و تأخر زمانی، پیوستگی و اتصال (samyoga) میان جوهر - یا در این مثال جسم شخص جوان و پیر - و گردش و انقلابات خورشید است که از آن زمان انتزاع می‌شود و هستی می‌یابد. علت مادی در این مورد همان جوهر یا جسم شخص جوان و پیر است. تقدم و تأخر زمانی یا پیری و جوانی متمکن در جوهر یعنی جسم است و نه واقع در زمان. زمان فقط علت فاعلی این تقدم و تأخر و پیری و جوانی است، یعنی علتی است که بموجب بکار بستن علل دیگر (صوری و مادی) بدین تقدم و تأخر مصداق می‌بخشد. حال اگر بخواهیم این مثال را با مثال گِل و کوزه بسنجیم می‌گوئیم کوزه (معلول) بمثابه همان تقدم و تأخر زمانی است. گِل (علت مادی) بمثابه جوهر یا جسم شخص پیر و جوان است که علت مادی کوزه یا در مورد زمان، علت مادی تقدم و تأخر محسوب می‌شود، اتصال میان جسم و گردش خورشید که علت صوری تقدم و تأخر زمانی بود بمثابه رنگ گِل (پیوستگی گِل به رنگ) است که رنگ کوزه را تعیین می‌کند و علت صوری کوزه محسوب می‌شود و سرانجام علت فاعلی تقدم و تأخر یعنی زمان، بمثابه کوزه گر و چرخ و ابزار کوزه گر است که علت فاعلی کوزه بشمار می‌رود. پس بسبب تقارن و همبودی این سه علت: یعنی جسم و اتصال آن با حرکت دورانی خورشید، و زمان است که تقدم و تأخر زمانی بوقوع می‌پیوندد<sup>۱</sup>.

مفهوم تقارن یعنی همبودی اشیاء و موجودات. در مثال پیر و جوان اگر این دو شخص در آن واحد یعنی در همان لحظه گردش خورشید متولد می‌شدند تقارن مستفاد می‌شد، پس مفهوم مقارنه را گردش خورشید تعیین می‌کند.

نظام توالی، بحصول پیوستن امری در لحظات متفاوت است و کندی (cira)



مدت دراز و سرعت (ksipra) مدت کوتاه است. حرکت خورشید عامل محدودیت زمانی و علت تقسیم آن به لحظه و دقیقه و ساعت و روز و سال است. شناختی که از زمان حاصل می‌کنیم به شیوه استنتاج از کیفیاتی چون مقارنه و توالی و تقدم و تأخر و غیره بدست می‌آید، و زمان علت فاعلی ارتباطات زمانی است، و علت پیری و جوانی و کون و فساد و ایجاد و بقاء و فناء اشیاء و موجودات، همان اتصال این اشیاء با جوهر زمان است و شدت و ضعف این تغییرات و تبدیلات مقرون بر مدت طول اتصال آنان با زمان است.

بودائیان که واقعیت عینی زمان را انکار می‌کنند، زمان را مترادف با تغییر و تبدیل عناصر ناپایدار می‌دانند و واقعیت مستقل زمان را رد می‌کنند. به نظر آنها مفاهیمی چون سرعت و کندی و غیره از معلولات عناصری ناپایدار برمی‌آید و می‌افزایند: «زمان چون کوزه نیست که از طریق ادراک تعقل بشود بلکه مفاهیمی چون کندی و سرعت فقط متکی بر تغییر و تبدیل حادثات اند<sup>۱</sup>». اما مکتب «نیایا - وی شیشیکا» واقعیت عینی زمان را قبول دارد و آن را از فعلیت و تغییر و تبدیل تمیز می‌دهد.

زمان مانند هوا و اثیر یکپارچه است<sup>۲</sup> و علیرغم تکرر و تنوع ظاهری اش یگانه و واحد است. مفاهیم کیفیاتی چون کوتاه و دراز و غیره، کلی هستند و نه فردی، چون حالاتی که از روح انتزاع می‌شود. تقسیمات ظاهری زمان از قبیل ساعت و دقیقه و لحظه باعث می‌شود که زمان متنوع و چند گانه جلوه کند و «شانکارا می‌شرا» می‌گوید: «این تکرر بعلاوه محدودیتهای ظاهری بوجود آمده است. همانطوری که بلوری صور اشیاء را در خود منعکس می‌سازد و متعدد و متغیر جلوه می‌دهد، بهمانگونه

۱ - *Mahānārāyaṇa*, p. 136

na tāvad grhyate kālah pratyakṣena ghaṭādivat cirakṣiprādibodho' pi  
kāryamātrāvalambanah

۲ - *V. S.* II, 28



نیز زمان که یکپارچه و تقسیم ناپذیر است، بسبب محدودیتهای ناشی از گردش دورانی خورشید، متنوع و متکثر نمایان می‌شود<sup>۱</sup>.  
 واحد زمانی یا لحظه (kṣana) چیزی است محدود و خارجی که محیط به لحظه بعدی نمی‌تواند بود، و نه می‌توان آنرا محیط به تقدم و تأخر چیزی دانست. این است که در هر لحظه، اسری پدید می‌آید و در لحظه بعدی، معدوم می‌شود، و لیکن زمان واقعی که محمل و زیر بنای نظام توالی است محیط به هر سه حالت ایجاد و بقاء و فناى اشیاء و موجودات است. «شانکارا می‌شرا» می‌افزاید: برخی می‌گویند که سه زمان حاضر و گذشته و آینده از یکدیگر متمایزاند و این خود گواه بر تکثر و تنوع زمان است، ولی چنین نیست، چه آنچه که حال و گذشته و آینده را تعیین می‌کند، موجودیت گذشته و حال و آینده اشیاء و موجودات است و سه زمان گذشته و حال و آینده مربوط به سه حالت اشیاء هستند که زمان را چنین محدود و محدود می‌سازند.

زمان از سوی دیگر فقط علت جوهرهای متناهی تواند شد و نه جوهرهای نامتناهی<sup>۲</sup> و بهمین دلیل می‌توان افزود که زمان علت همه اشیائی است که زاده می‌شوند و نه علت جوهرهای نامتناهی، زیرا درباره جوهرهای نامتناهی مانند ائیر، نمی‌توان گفت که مؤخر از چیزی و مقدم بر امری یا متقارن با چیزی دیگر است، و یا افزود، که ائیر با مادان موجود می‌شود و شبانگهان معدوم می‌گردد. و حال آنکه درباره اشیای متناهی چون پارچه و کوزه چنین گفتار و نسبتی جائز و صادق است.  
 در پایان می‌توان گفت که زمان، جوهر نامتناهی و ابدی و لایتجزی و محمل نظام توالی است و علت ارتباط تقدم و تأخر و مقارنه و پیدایش و انهدام است.

۱ - *Upaskāra*, II, 2, 8

*Padārthadharmasamgraha*, IV, 7, p. 67

۲ - *V. S.* 2, 9

nityeṣu abhāvādānityeṣu bhāvāt karane kālākhyeti



## مکان (dis')

مکان نیز مانند جوهرهای اثیر و هوا و زمان واحدی یکپارچه و لایتجزی و متجانس و ابدی است، اما درحالیکه زمان اساس و زیربنای نظام توالی است، مکان، محمل نظام تقارن بعدی است، «خاصیت مکان این است که از آن شناختهایی از قبیل این از آن دور است (itah, idam) پدید آید»<sup>۱</sup>. عبارت دیگر مفهوم بُعد و مکان از جهات مختلف فضا چون شرق و غرب و شمال و جنوب و بالا و پائین مستفاد می‌گردد. درحالیکه زمان از تقدم و تأخر زمانی، یا پیری و جوانی، به شیوه استنتاج استنباط می‌شود. مکان از قرب و بعد و مقارنه دوشیء موجود در فضا، و از تناسبات ناشی از جهات گوناگون آنها، انتزاع می‌گردد. اگر شیء محدود و متمکن در نقطه‌ای از فضا را در نظر بیاوریم، سایر اشیاء نسبت به این شیء در جهات مختلفه شرقی و غربی و شمالی و جنوبی قرار خواهند گرفت، و از این تناسبات و ارتباطات بُعدی که بر اساس جهات متضاد و برحسب مدارج قرب و بعد و بزرگی و کوچکی اشیاء نهاده شده است، مفهوم مکان استنتاج می‌شود.

دیگر اینکه این مقارنه بُعدی بر پایه تمایز بین اشیاء بنا شده است، چه اگر جوهری مانند مکان نمی‌بود، مقایسه و مقابله‌ای بین بزرگی و کوچکی و ابعاد اشیاء که مشتمل بر ترکیبات ذره‌ای آنان است، امکان نمی‌داشت و فرقی بین مورچه و فیل نمی‌بود و نمی‌توانستیم تقدم و تأخر بُعدی و جهات مختلفه را که بموجب آن، این اشیاء در فضا پراکنده می‌شوند و برحسب تناسبات بُعدی مقابل هم قرار می‌یابند تعیین بکنیم. پس بدین ترتیب جوهر مکان، محمل ارتباطات بُعدی اجسام و علت تکثر و تمایز و پیوستگی و گسستگی و بزرگی و کوچکی آنان است.

مکان، علت فاعلی بعد و قرب و جهات مختلفه فضا است، چنانکه زمان، علت فاعلی تقدم و تأخر زمانی بود. علت صوری جهات مختلفه، اتصال و پیوست



اجسام به مکان است درحالی‌که اشیاء خود علت مادی قرب و بعد و جهات مختلف یکدیگرند. لحظه زمانی تغییرناپذیر و ثابت است چه لحظه ضروری برای ظهور اشیاء همانند، خواه در حال، و خواه در آینده، یکی است و تغییر نمی‌کند درحالی‌که واحد<sup>۱</sup> بعدی که نقطه‌ای در فضا را تشکیل می‌دهد غیر ثابت و متغیر است، و نقطه‌ای امکان دارد نسبت به شیئی در یک لحظه و بیک اعتبار، در جهت جنوبی قرار یابد و در لحظه بعدی، در جهت شمالی، از این رو تقسیمات مکان نا ثابت و نسبی است<sup>۱</sup>، درحالی‌که زمان، نامتناهی و محیط به همه چیز و واحد و تغییرناپذیر است، مکان نامتناهی و واحد و محیط به همه چیز و متغیر است.

مکان لایتناهی و متجانس و پیوسته و یکپارچه است<sup>۲</sup> ولی بعلا محدودیتها و تعیناتی که حاوی آن هستند، یا بسبب جهات گوناگونی که می‌توان گفت بدان نوعی تمایز کیفی می‌بخشند، به نظر منقطع و متمایز و متنوع جلوه می‌کند و این ظواهر بُعد است و نه خود بُعد که بهیچ قیدی مقید نیست و آزاد و لایتناهی است. عبارت دیگر «تکثر ظاهری مکان بعلا تمایز ناشی از مظاهر آن بوجود آمده» (kāryavis'eṣena - nānātvam) <sup>۳</sup>.

این امتیازات چنانکه دیده شد عبارت‌اند از قالبهای گوناگون و جهات مختلفه فضا. حال جهات فضا بنابر علم الاساطیر هندو<sup>۴</sup> ده یا دوازده تا هستند.

۱ - *Upaskāra*, II, 2, 10

۲ - *V. S.* II, 2, 12 : *tāttvam bhāvena*

۳ - *V. S.* II, 2, 13

۴ - «شانکارا می‌شرا» تعداد جهات فضا را ده می‌داند و هریک از این جهات را بایکی از خدایان اساطیری تطبیق می‌دهد. این خدایان عبارتند از: «ایندرا» (Indra)، «اگنی» (Agni)، «یاما» (yāma)، «نیرریتا» (Nirṛta)، «وارونا» (Varuna)، «وایو» (Vāyu)، «سوما» (Soma)، «ایشانا» (Is'āna)، «ناگا» (Naga)، و «برهمن» (Brahma).

رجوع شود به: *Upaskāra*, II, 2, 10



خاور (prācī)<sup>۱</sup> مکان خورشید تابان است و باختر مکان خورشید غروب گاهی است و جهات دیگر با توجه به این دو قطب طلوع و غروب خورشید تعیین می‌شوند. پس بالنتیجه مکان یا بعد یکی است و آن تقسیم ناپذیر و لایتجزی است و فقط بعلت محدودیتها و شرایط گوناگون است که متکثر نمایان می‌شود.

اگر بخواهیم مکان و زمان را مقایسه بکنیم می‌توانیم بگوئیم که زمان می‌حمل نظام توالی و مکان می‌حمل نظام تقارن<sup>۲</sup> بعدی است. « زمان و مکان هر دو دارای پنج کیفیت هستند (یعنی عدد و اندازه و تمایز و پیوستگی و گسستگی) و هر دو علت فاعلی اجسام مرکب و معلولات اند<sup>۳</sup> ». زمان علت فاعلی تقدم و تأخر زمانی و فضا علت فاعلی مدارج قرب و بعد است. تقسیمات بعدی را تعداد کم و زیاداشیای موجود در نقاط مختلف مکان، تعیین می‌کند ولیکن تقسیمات زمان را سه حالت ایجاد و بقاء و فناء پدید می‌آورند. واحد زمانی لحظه است و لحظات نسبت به وقوع حوادث همانند تغییر ناپذیر اند ولی واحد بعدی نقطه فضائی است و نقطه چنانکه دیده شد متغیر است و ثبات ندارد و بدین ترتیب تقسیمات زمان ثابت اند در حالیکه تقسیمات مکان نا ثابت و محکوم به تغییر و تبدیل هستند. در باره وجه تمایز بین اثیر و مکان می‌توان گفت که اثیر مکان را احاطه می‌کند ولی خود غیر از مکان است. اثیر علت مادی و فاعلی صوت است در حالیکه مکان علت فاعلی اجسام مرکب و محمل

۱ - « جهت شرقی از اتصال گذشته و حال و آینده خورشید تعیین می‌شود » ، رجوع شود به :

V. S. II, 2, 14

ādityasamyogādbhūtapūrvādbhaviṣyato bhūtācca prācī

جنوب، غرب و شمال نیز بدینگونه تعیین می‌شوند :

V. S. II, 2, 15

tathā dakṣiṇā pratiṇī udīcī ca

۲ - Padārthadharmasamgraha, IV, 8, p. 68

dikkālayoh pañcagunavattiyam sarvopattimātām nimittakāraṇatvam ca



نظام تقارن بعدی است و جوهری است که بواسطه آن می‌توان اشیاء را واقع در طرف راست و چپ و بالا و پائین و یا متمکن در شرق و غرب و شمال و جنوب دریافت و از ارتباطات بعدی آنان آگاه شد.

### حس مشترك (manas)

«وی شیشیکاوترا» در تعریف حس مشترك می‌گوید: «وجود یا عدم شناخت (bhāva - abhāva)، هنگام تماس روح با حواس و اشیاء (ātmendriyārtha - samnikarṣa)، از جمله خصائص حس مشترك است»<sup>۱</sup>.

مراد آنکه روح و حواس به تنهایی نمی‌توانند علت ظهور ادراک بشوند، و اگر حس مشترك به روح متصل نباشد و با حواس تماسی برقرار نکند ادراک صورت نمی‌بندد، توضیح آنکه پیوست روح به حس مشترك و پیوست حس مشترك به حواس، و اتصال حواس با اشیاء، از شرایط ضروری هرگونه ادراک بشماراست. «ماناس» را که ما در اینجا حس مشترك تعبیر کرده‌ایم، مفهوم نفس و ذهن را نیز می‌رساند، «ماناس» در واقع ابزاری است که بوسیله آن روح مدرکات حسیه را درک می‌کند. کیفیات روح از قبیل میل و انزجار و خوشی و ناخوشی، باطنی و ذهنی هستند و مصداق خارجی ندارند. این حالات را روح مستقیماً و بدون میانجی و واسطه‌ای ادراک می‌کند و در این ادراک درونی، حس باطنی که بواسطه آن این حالات ادراک می‌شوند همانا حس مشترك یا نفس یعنی «ماناس» است<sup>۲</sup>، در صورتی که حواس فقط با اشیای خارجی در تماس‌اند.

دیگراینکه احیای خاطرات مبصرات و مسموعات و ملموسات و غیره در صورت

۱ - V. S. III, 2, 1

ātmendriyārthasamnikarṣe jñānasyabhāvo' bhāvas'ca manaso lingam

۲ - Bhāṣāpariccheda, Bombay, 1915, p. 85

sākṣātkare sukhādīnām karanam mana ucyate



خاموشیِ حواس نیز ممکن است. پس می‌باید حس دیگری وجود داشته باشد تا در غیبت پنج حس، تأثر محسوسات را در ذهن احیاء بکند، و «آنچه هنگام خاموشی حواس، بعلت ظهور صور مضبوط در حافظه، پدید می‌آید، حس باطن است»<sup>۱</sup>. حس باطن (antakarana) شامل عقل (buddhi) و نفس یا ذهن یا «حس مشترک» (manas) و حافظه (citta, smṛti) است. حس باطن آلتی است<sup>۲</sup> که بوسیله آن روح ادراکات را تعقل می‌کند، می‌اندیشد، بیاد می‌آورد و به شیوه استنتاج و مقایسه و غیره می‌گراید، شک و تردید می‌کند و به تجزیه و تحلیل می‌پردازد.

حال شناخت‌هایی که از اشیای خارجی حاصل می‌شوند، در ذهن پی‌درپی ظاهر می‌گردند و نه براساس مقارنه. این عدم تقارن را باید حمل بر یکی بودن حس مشترک<sup>۳</sup> در بدن کرد و پنداشت که بیش از یک «ماناس» در هر جسمی تحقق نیافته است، زیرا اگر تعداد «ماناس‌ها» بیش از یکی بود، آنان با حواس مختلف، در آن واحد، تماس حاصل می‌کردند و ادراکات گوناگون و متقارنی ظاهر می‌ساختند، در حالیکه رنگ‌ها و مزه‌ها و بوها را هرگز، در آن واحد، و براساس مقارنه، ادراک نمی‌کنیم.

گاهی نیز انسان می‌اندیشد که این ادراکات متقارن هستند ولی احساس این مقارنه ظاهری، از سرعتِ توالیِ ادراکات پدید می‌آید و علت این توالی، حرکت سریع‌الانتقال ذهن است که در یک طرفه‌العین با حواس تماس می‌گیرد و بدانان متصل می‌شود، و بقول «نیایاسوترا»: «بدانگونه که آتش گردانی بر اثر گشتن همچون دایره‌ای پیوسته، به نظر می‌رسد (alāta - cakradars' anat)، بهمانگونه نیز،

۱ - Ibid. s'rotrādyavyāpāre smṛtyutpatti dars'anāt antahkaranam

۲ - Padārthadharṃasamgraha, V, 10, text 45, p. 90

۳ - N. S. III, 2 60



علت تقارن ظاهری ادراکات ذهنی، عبارت از سرعت انتقال و حرکت ذهن یعنی «ماناس» (upalabdhir - ās'u - sañcārāt) است<sup>۱</sup>.

«ماناس» مرکب از ذرات (anu) است<sup>۲</sup>، چه اگر گسترش و بُعد آن به میزان و اندازه جوهرهائی چون اثیر و هوا می‌بود «ماناس» می‌توانست با کلیه حواس در آن واحد تماس بگیرد و ادراکات متقارنی در هر لحظه ظاهر بسازد و چون این امر محال است، از این رو باید تصور کرد که «ماناس» ذره‌ای است و پیوستگی روح با «ماناس» علت صوری ادراکات محسوسه است. اگر «ماناس» مانند هوا و اثیر محیط به همه چیز می‌بود، نمی‌توانست به روح پیوندد، چون دو جوهری که نهایت گسترش را دارا هستند و محیط به همه چیز می‌باشند، با یکدیگر تماس نمی‌توانند گرفت و هیچ یک از آنان بردیگری احاطه نمی‌تواند داشت. پس اگر «ماناس» نیز جوهری گسترده بسان اثیر بود، با روح تماس نمی‌گرفت و بالنتیجه ادراکات و حالات باطنی روح صورت نمی‌بست، زیرا «ماناس» که علت صوری این شناخت‌های باطنی است غائب می‌بود.

تعداد «ماناس‌ها» مساوی با تعداد ارواح است و هر روحی مجهز بیک نفس و یک جسم است و بعد از بطلان جسم، نفس باتفاق روح به قالب و جسم دیگری می‌رود.

«ماناس» جوهر است چون دارای کیفیاتی از قبیل عدد و اندازه تمایز و پیوستگی و تقدم و تأخر و سرعت است وجه تمایز بین «ماناس» و حواس بدین قرار است: حواس مادی است و «ماناس» غیر مادی است. «ماناس» قادر به شناختن همه ادراکات است در حالیکه حواس فقط با موضوع خاصی در تماس است، و رنگ و بو و مزه و صوت و حرارت بترتیب توسط قوه بصره و شامه و ذائقه و سامعه و لامسه

۱ - N. S. III, 2, 58

alātacakradars' anat tadupalabdhirāṣ'usañcārāt

۲ - N. S. III, 2, 59



ادراك می شود، حال آنکه « ماناس » نوعی حس مشترك است و با کلیه این اشیاء در تماس است و شناختهای حاصله متوالی اند و نه متقارن. « ماناس » بُعد و گسترش هوا و اثیر را ندارد و غیر مادی و نا آگاه و ذره ای و فاعل و متحرك است.

### روح یا ضمیر باطن (ātman)

« آتمان » یا روح جوهر نهم مقولات ششگانه و هسته مرکزی مکتب «وی شیشیکا» است. تمام فصل سوم «وی شیشیکا سوترا» وقف تعریف و اثبات این اصل ممتاز شده است «وی شیشیکا» ابتدا بشیوه غیر مستقیم به اثبات این مبحث می پردازد و می گوید: « تجربه یا شناخت کلی اشیاء (indriyārthaprasiddhih) که از محسوسات برمی آید (indriyārthebhyah) علامت این است (hetu) که موضوع ادراك دیگری (سوی حواس و محسوسات) باید وجود داشته باشد» (arthāntarasya)<sup>۱</sup>، و این موضوع ادراك دیگر، که به شیوه استنتاج ادراك می شود همان آتمان یعنی روح است، بدین معنی که کیفیت خاصی که آتمان بدان متمایز است آگاهی و شعور و شناخت است. صوت را قوه سامعه ادراك می کند و رنگ را قوه باصره، مزه را قوه ذائقه ادراك می کند و تمامی این ادراکات محسوسه، تجربه کلی حواس را تشکیل می دهند.

حال این تجربه یا شناخت کلی حواس به نوعی فعلیت تعبیر می شود. مانند بریدن و قطع کردن چیزی<sup>۲</sup> و چون فعلیت است البته می بایستی ابزاری چون تبر وجود داشته باشد تا این فعلیت عارض آن بشود و به طفیل آن مصداق بیابد و آنچه دست افزار این شناخت کلی است همان حواس است، و فاعلی که این آلت و ابزار را بکار می بندد آتمان (روح) است. دیگر اینکه شناخت و آگاهی بمنزله معلول علتی و عرض جوهری هستند و چون معلول و عرض اند می باید علت جوهری وجود داشته

۱ - V. S. III, 1, 2

indriyārthaprasiddhirindriyārthebhyo' arthāntarasya hetuh

۲ - Upaskāra, III, 1, 2



باشند که این شناخت از آن پدید بیاید و بدان برسبیل ملازمه تعلق بگیرد. آتمان علت اصلی (samavāyi - kāraṇa) معرفت است و معرفت برسبیل ملازمه (samavāya) به روح تعلق می‌گیرد. توضیح آنکه ملازمه ارتباط تفکیک‌ناپذیر کیفیات و افعال با جوهر است و جوهر بسبب «ملازمه»، علت کیفیات و افعال است.

«وی شیشیکا سوترا» سپس در توضیح اینکه چه عواملی قرارگاه یا محل، جوهر شناخت توانند بود، می‌گوید که اشیاء، علائم استنتاج روح نمی‌توانند بود و چنین علائمی فقط ظاهری هستند (anapades'a). چرا؟ چون اشیاء فاقد هر گونه آگاهی‌اند و آگاهی را نمی‌توان بمنزله کیفیت اشیاء بحساب آورد، حتی در غیبت شیئی بخصوص، خاطره آن در ذهن منطبق و زنده است<sup>۱</sup>. جسم نیز جوهر شناخت نمی‌تواند شد، چون علل مادی‌ای که اجسام را بوجود می‌آورند خود نا آگاه هستند<sup>۲</sup> در این صورت چگونه می‌توان تصور کرد که علت نا آگاهی معلول آگاه و ذیشعوری پدید آورده باشد؟ اگر جسم که از علل مادی و نا آگاه پیدا شده است و از سنخ اشیای مادی چون کوزه است، آگاه می‌بود، می‌باید می‌پنداشتیم که کوزه نیز آگاهی و وجدان دارد و این امر محال است<sup>۳</sup>. اگر اصل اینکه آگاهی متعلق به جسم است پذیرفته می‌شد، بخاطر آوردن تجارب کودکی در شباب زندگی امکان‌ناپذیر می‌گردید چون قالب انسانی دائم در مسخ و دگرگونی است و قالب طفولیت منهدم می‌گردد و قالب دیگری جایگزین آن می‌شود، تغییر و تبدیل صور، خود گواه برانهدام صورت پیشین و آفرینش صورت نو است<sup>۴</sup>.

۱ - V. S. III, 1, 3

۲ - در ترجمه انگلیسی ص ۵۹ - ۱۵۸. Padārthadharṃasamgraha, IV, 9, text, 44.

viṣayāsānnidhye cānusmṛtidars'anāt

۳ - V. S. III, 1, 4 : kāraṇājñānāt

۴ - V. S. III, 1, 6 : ajñānācca

۵ - Vivṛti, III, 1, 6



حواس هم جوهر شناخت نیستند چون بعد از بطلان حواس، صوری که بکمک آنان در ایام گذشته ادراک شده بودند، یا آورده می‌شوند و در ذهن احیاء می‌گردند<sup>۱</sup>. حس مشترك یا نفس (manas)<sup>۲</sup> چنانکه قبلاً مذکور داشتیم ابزار (karana) معرفت است و نه داننده و عالم ملعومات پس شناخت که معلول است باید علتی داشته باشد. حواس و جسم و نفس علل آن نیستند و بالنتیجه آتمان را بایستی علت «مادی» و جوهر و محمل آن پنداشت.

وجود آتمان را که مانند اثیر و هوا جوهر لایتناهی است<sup>۳</sup> نه فقط از طریق کتب منزل و مقدس (āgamikam) استنباط می‌کنیم بلکه کلمه «من» (aham) فقط به آتمان تعلق می‌گیرد و نه به مقولات دیگر<sup>۴</sup>. لفظ من باید نام و نشان چیزی باشد و به شیئی تعلق گیرد، حال اگر این لفظ را به عناصر خمسّه نسبت بدهیم به تناقضی از قبیل عباراتی چون من «خاکم»، من «زمانم»، من «اثیرم»، می‌گرائیم و اگر آن را صفت و کیفیت جسم بدانیم در این صورت جسم دیگران را نیز از آن خود انگاشته‌ایم، پس باید گفت مفهوم خود آگاهی و انیت، خود مؤید آتمان است زیرا این ضمیر شخصی بهیچ شیء دیگر منسوب نیست و نمی‌تواند بود.

حالات روحی از قبیل خوشی و ناخوشی و رغبت و انزجار کیفیات ارواح‌اند و نه کیفیات حواس و اجسام. این حالات را از طریق حواس خارجی در نمی‌یابیم، چه در صورت غیبت حواس خارجی هم چنین حالاتی مستفاد می‌شوند. این حالات منتسب به «انیت» هستند و در عباراتی چون من «خوشم» من «منزجرم» منعکس‌اند، چنانکه «وی شیشیکا» می‌گوید: «حال که ادراک مفهوم خود آگاهی فقط در ضمیر باطن

۱ - *Padārthadharmaśamgraha*, IV, 9, text 44

ترجمه انگلیسی ص ۱۵۹

۲ - *Ibid*.

۳ - *V. S. III*, 2, 5

۴ - *V. S. III*, 2, 9



(pratyagātmani) موجود بوده و در جای دیگر قرار نیافته است (praratra - abhāvād) پس موضوع ادراک آن نیز همان آتمان یا حقیقت باطن است<sup>۱</sup>.  
 دلیل دیگری که می‌توان جهت اثبات آتمان اقامه کرد این است که ادراکات، تأثیری (samskārah) در ذهن باقی می‌گذارند و این تأثیر دیرینه، خاطره شیء ادراک شده را احیاء می‌کند. ادراک و تأثیر و یاد آوردن سَحْمَلِ مَشْتَرَك (samanās'raya) دارند و از جمله کیفیاتِ جوهر مشترکی هستند و این جوهر آتمان است<sup>۲</sup>.  
 آتمان موضوع ادراکی را که در گذشته ادراک کرده است بصورت تأثیری لطیف در ذهن محفوظ می‌دارد و در زمان حال، آن را بخاطر می‌آورد و فعل بخاطر آوردن معرف وحدت و یگانگی آتمان است. در جمله «این شخص همان زید است» آتمان، زید را در گذشته ادراک می‌کند و حال آن را بخاطر می‌آورد و یا بعبارت دیگر بازمی‌شناسد. اگر «آتمان» بقول بودائیان بمنزله مجموعه عناصر ناپایدار و در حکم مظاهر آنی و برق آسائی بود، باز شناختن و بخاطر آوردن امکان نمی‌داشت، چون سلسله معلولات و عوارض آنی، یا بقول بودائیان برق آسا نمی‌تواند موجب بازشناسائی امری بگردد، زیرا بخاطر آوردن مستلزم آن است که جوهر ثابتی در پس مظاهر ناپایدار جهان متجلی باشد ولی بودائیان منکر واقعیت مطلق اند و این تناقض است. محمل، زیربنای و جوهر کیفیات، سوای خود این کیفیات است و کلیه مظاهر آنی را باید چون کیفیات بی‌حد و حصر جوهر ثابتی بحساب آورد، در حالیکه بودائیان جوهر را تکذیب می‌کنند و فقط کیفیات گذرانی را که یکچندی باقی می‌مانند و فانی می‌شوند می‌پذیرند<sup>۳</sup>.

۱ - V. S. III, 2, 14

aham iti pratyagātmani bhāvāt paratrābhāvād arthāntarapratyakṣah

۲ - *Kiranāvalī* : smṛtisamskāranubhavāh samanās'rayāh

۳ - V. S. III, 1, 18

پاسخی که حکمای بودائی در جواب این انتقاد حکمای هندو داده‌اند در فصل فلسفه‌های بودائی ذکر شده است.



«وی شیشیکا سوترا» معتقد است که واقعیت آتمان از پدیده‌های حیاتی و روانی این جهان به وضوح انتزاع می‌شود، «جریان دم‌های حیاتی، باز کردن و بستن پلکها و جنبش و حرکت ذهن و تغییرات و تبدیلات حواس و مراتب خوشی و ناخوشی و تمایل و انزجار، همه اینها علائم آتمان هستند»<sup>۱</sup>، این فعل و انفعالات که چون مایعی معجزه‌آسا در عروق پیکر این دیرکهن در جریان است و گیاهان و گل‌های رنگارنگ را بنحوی لطیف و شیواترین و دلپذیرترین وجهی در توده خاک بی‌جان می‌پروراند و دل صخره‌های سخت را با گوهران تابناک می‌آراید و موجب رشد و نمای موجودات و حرکت افلاك و کائنات می‌گردد، از جمله نیروهای «آتمان» است که جهانی را براساس نظام و هیأت بی‌مانند می‌گرداند و استوار می‌سازد.

از خصائص دیگر «آتمان» قوه ترکیبی آن است که ادراکات گوناگون را درمی‌یابد و آنان را در قالب تجربه‌ای واحد می‌گنجانند من باب مثال: چشم میوه‌ای را می‌بیند، مزه آن، در ذهن احیاء می‌شود و بالنتیجه بزاق دهان ترشح می‌کند. این روح است که رنگ و صورت میوه را درمی‌یابد و مزه آن را در خاطره احیاء می‌کند و مزه میوه، باعث ترشح بزاق می‌گردد. در این مثال دریا بنابه یکی است (ekah) که هم، رنگ میوه را می‌بیند و هم مزه آن را بخاطر می‌آورد (ubhayodars'i)<sup>۲</sup>. کلیه این ادراکات در تجربه‌ای واحد، که در این مثال ترشح بزاق است ترکیب می‌یابد.

«وی شیشیکا» اصل تکثر ارواح را می‌پذیرد و تعداد ارواح را مساوی با قالبها و اجسام موجود در جهان می‌انگارد و می‌گوید: «تکثر ارواح از احوال گوناگون افراد مستفاد می‌شود (vyavasthāto nānā)<sup>۳</sup>» ارواح بسیاراند، چه احوال و شرایط اشخاص نیز نامساوی و متعدد است. گروهی غنی و پاره‌ای فقیراند، گروهی خوش

۱ - V. S. III, 2, 4

۲ - Padārthadharmaśamgraha, IV, 9, text 44

۳ - I. S. III, 2, 20



وپاره‌ای اندوهگین‌اند و غیره. در صورت عدم تکثر ارواح، این حالات متضاد و متباین وجود نمی‌داشت. دست آویزی که صحنه برای این اصل می‌نهد، سندیت و اعتبار خلل ناپذیر کتب آسمانی است. مفسر معروف «شانکارا می‌شرا» کوشیده تا فرضیهٔ تکثر ارواح و مفهوم «جیوا» (jīvātmā) را با اصل معروف اوپانیشادها چون «توهمانی» (tat tvam asi) یا مثال «دو مرغی که بر درختی مشترک نشسته‌اند» و یا این عبارت مشهود که می‌گوید: «دانندهٔ برهنه خود برهنه شود» تطبیق بدهد، ولی در این مورد باید خاطر نشان ساخت که در «اوپانیشادها» مفهوم «جیواتما» (jīvātmā) که روان تجربی است مظهر «تعیین یافته» آتمان است که بر اثر تخیل و توهم جهانی محدود جلوه گر می‌شود، در حالیکه آتمان «اوپانیشادها» نامحدود و نامتناهی است و مثل و مانند ندارد. البته این تعبیر مخصوص مکتب «نیایا - وی شیشیکا» از فلسفهٔ «اوپانیشادها» است. در واقع اصل تکثر ارواح با مفهوم «آتمان» مکتب «ودانتا» منافات دارد و از جملهٔ اختلافاتی است که این دو مکتب را از هم جدا می‌سازد.

### کیفیات (guna)

جوهر مقوله‌ایست مستقل و قائم بخود، ولی کیفیت یا عرض بخودی خود موجود نمی‌تواند شد و قائم به جوهر است و بدان تعلق دارد. «وی شیشیکا سوترا» در تعریف کیفیت می‌گوید: «آنچه متعلق به جوهر است (برسبیل ملازمه) (dravyās'rayī) و خود فاقد کیفیت دیگر است (agunavān) و علت مستقل (anapekṣa) پیوستگی و گسستگی نیست، کیفیت است»<sup>۱</sup>.

«وی شیشیکا سوترا» به هفده کیفیت اشاره می‌کند که عبارت‌اند از رنگ (rūpa)، مزه (rasa)، بو (gandha)، لمس پذیری (spars'a)، عدد (samkhyā)، ابعاد (parimāṇi)، وجه جدائی (prthaktvam)، پیوستگی یا اتصال (samyogah)، گسستگی (vibhāga)،



تقدم و تأخر (paratvāparatve)، دانائی و شناخت (buddhi)، خوشی (sukha)، ناخوشی (duhkha)، رغبت (icchā)، انزجار (dveṣa)، و کوشش و اراده (prayatnah)<sup>۱</sup>. «شانکارامی شرا» هفت کیفیت دیگر بدان افزوده است که بدین قراراند: سنگینی (gurutva)، سیلان (dravatva)، چسبندگی (sneha)، فضیلت (dharma)، عدم فضیلت (adharma)، و تأثرات دیرینه ذهنی (samskārah) و صوت (śabda)<sup>۲</sup>.

کیفیاتی که متعلق به جوهرهای نامتناهی هستند، خود نامتناهی اند و کیفیاتی که به جوهرهای متناهی تعلق دارند متناهی هستند. آنهایی که در بیش از یک جوهر موجود باشند کلی اند و آنهایی که به جوهری بخصوص منسوب اند، خاص هستند.

رنگ، مزه، بو، لمس پذیری، چسبندگی، سیلان، عقل، خوشی، ناخوشی، رغبت، انزجار، اراده، فضیلت، عدم فضیلت و تأثرات دیرینه، کیفیات خاصی هستند که موجب تمایز اشیاء از یکدیگرند، در صورتی که کیفیاتی از قبیل عدد و جدائی ابعاد و وجه جدائی و پیوستگی و گسستگی تقدم و تأخر و سنگینی و غیره در ردیف کیفیات کلی بشمار می آیند و بر روی هم متعلق به جوهرها هستند.

**رنگ - رنگ (rūpa)** کیفیتی است که فقط بوسیله چشم ادراک می گردد<sup>۳</sup> و نه حس دیگر. رنگ در خاک و آب و روشنائی نیز موجود است. الوان بدین قرار است: سفید، آبی، زرد، سرخ، قهوه‌ای و بهم آمیخته (رنگارنگ) (citra). رنگ موجود در آب و روشنائی (آتش) همیشگی است ولیکن رنگ خاک ناپایدار است چون بعلت حرارت تغییر می کند<sup>۴</sup>. حرارت ساخت ذره‌ای خاک را دگرگونه می کند و در نتیجه سازمان سابق را معدوم می سازد و رنگی که بدان متعلق بود منهدم

۱ - V. S. I, 1, 6

۲ - Upaskāra, I, 1, 9

۳ - V. S. VIII, 2, 6. IV, 1, 6

۴ - V. S. VII, 1, 3 - 4



می‌گردد و رنگ و بنیاد تازه‌ای جایگزین سازمان سابق می‌شود. رنگ اسم کلی جمیع الوان است.

حال مفهوم رنگ بودن (rūpatva) مفهوم کلی و مقوله عمومی است که برسبیل ملازمه به رنگ تعلق می‌گیرد، درحالی‌که خود رنگ متلازم جسم و جوهری است. رنگ بخصوص مفهوم کلی نیست چه بمدد قوهٔ بصری ادراک می‌شود.

**مزه - مزه (rasa)** کیفیتی است که زبان آنرا ادراک می‌کند. خاک و آب موصوف بدین کیفیت‌اند. مزه طبیعی آب شیرین است. مزه‌های گوناگون عبارتند از: شیرین، ترش، یاتند (kaṭu) قابض (kaṣāya)، تلخ (tikṭā) و غیره. مزه نیز مانند رنگ دارای کیفیت و مفهوم کلی « مزه داشتن » (rasatva) است.<sup>۱</sup>

**بو - بو (gandha)** کیفیتی است که بینی آنرا ادراک می‌کند و آن هم خوش‌آیند تواند بود و هم ناخوش‌آیند. بو، کیفیت خاصی است که خاک بدان متمایز است. آب و هوا نیز بعلت حضور مواد خاکی دارای کیفیت بو هستند.<sup>۲</sup>

**لمس‌پذیری - لمس‌پذیری (spars'a)** کیفیتی است که پوست یا حس لامسه آنرا ادراک می‌کند. « لمس » سه گانه است: سرد و گرم و معتدل. آنچه در واقع لمس می‌شود حرارت است. این کیفیت متعلق به خاک آب و آتش و هوا است.<sup>۳</sup>

**عدد - عدد (samkhyā)** کیفیت ششم است. عدد کیفیتی است که بموجب آن اعداد، یک، دو، سه، را به اشیاء نسبت می‌دهیم. اگر کوزه‌ای را در جلوی خود ببینیم مفهوم وحدت و یگانگی آن در ذهن نقش می‌بندد، حال اگر کوزه دیگری را ببینیم آن نیز چون عدد واحد در ذهن مرتسم می‌شود و این دو واحد بهم اضافه می‌گردند و مفهوم ثنویت انتزاع می‌شود، اعدادی که علاوه بر عدد یک

۱ - V. S. VIII, 2, 6. V, II, 1, 2 - 7

و نیز رجوع شود به: Padārthadharmasamgraha, VI, p. 104

۲ - V. S. IV, 1, 9. VIII, 2, 5. II, 1, 1. VII, 1, 2 - 7

برای این مبحث رجوع شود به: Padārthadharmasamgraha, VI, p. 107



(واحد) استنباط می‌شوند از جمله فعالیت ذهنی بشماراند و آن را « حالت متکی بر ذهن » یا « حالت نوسانی ذهن » (apekṣā - buddhi) می‌دانند.<sup>۱</sup>

**اندازه -** کیفیت هفتم را اندازه و ابعاد (parimiti) گویند. اندازه کیفیتی است که بموجب آن اشیاء را بزرگ و کوچک تشخیص می‌دهیم. « شانکارا می‌شود » می‌گوید که اندازه چهارگانه است: بزرگی و کوچکی و طول و عرض. بزرگی یا درازی مطلق (parama - mahattvam) متعلق به مکان و زمان و اثیر و هوا است و کوچکی مطلق به ذرات تعلق دارد.<sup>۲</sup>

**وجه جدائی -** وجه تمایز اشیاء از یکدیگر (prthaktva) کیفیتی است که بموجب آن اشیاء را از یکدیگر جدا می‌کنیم<sup>۳</sup> و فلان شیء را از فلان شیء دیگر تمیز می‌دهیم یا فلان شیء را از فلان شیء دیگر متمایز و متفاوت می‌دانیم. این کیفیت برحسب اینکه به جوهرهای نامتناهی و متناهی تعلق بگیرد ثابت یا متغیر است. وجه جدائی بیشتر مربوط به امتیازات کمی بین اشیاء است درحالیکه جزئیت (vis'eṣa) بر خصائص کیفی اشیاء دلالت می‌کند.

**پیوستگی -** پیوستگی (samyogah) کیفیتی است که بموجب آن اشیاء متصل می‌شوند. پیوستگی دو چیز یا بر اثر حرکت یکی از آن دو، یا بر اثر حرکت متقابل هردو، بوجود می‌آید و یا خود بارآورده پیوستگی دیگری است.<sup>۴</sup>

پیوستگی بر اثر حرکت یکی از دو شیء، هنگامی صورت می‌بندد که من باب مثال پرندهای روی شاخه درختی ساکن، قرار یابد. پیوستگی بر اثر حرکت هر دو

۱ - Upaskāra, VII, 2, 8. Padārthadharmasamgraha, VI, 10, p. 111

۲ - Upaskāra, VII, 1, 8. Padārthadharmasamgraha, VI, 10, p. 133

۳ - V. S. VII, 2, 2

۴ - V. S. VII, 2, 9



شیء هنگامی ممکن است که بعنوان مثال دو کشتی گیر با هم گلاویز شوند. در اینجا پیوستگی بر اثر حرکت متقابل آنان تحقق یافته است. نوع دیگر اتصال که بارآورده پیوستگی دیگری غیر از خود است، هنگامی بحصول می‌پیوندد که شیئی که متصل به دو شیء دیگر است آن دو را نیز به یکدیگر بپیوندد من باب مثال: اتصال قلم و کاغذ موجب پیوستگی دست و کاغذ نیز بگردد<sup>۱</sup>.

**گسستگی - گسستگی (vibhāga)** عکس پیوستگی است و کیفیتی است که بموجب آن اشیای پیوسته از هم گسسته می‌شوند. گسستگی نیز بسان پیوستگی بر اثر حرکت یکی از دو شیء، یا بر اثر حرکت متقابل هر دو ی آنان، بوجود می‌آید و یا بارآورده گسستگی دیگری است<sup>۲</sup>.

**کیفیات دیگر - تقدم و تأخر (paratva - aparatva)** اساس مفاهیم دوری و نزدیکی در زمان و مکان است. کیفیات دیگر از قبیل خوشی (sukha)، ناخوشی (duhkha)، میل (icchā)، تنفر (dveṣa)، کوشش (yatna)، و عقل (buddhi) از جمله کیفیات و حالات روح هستند. سنگینی کیفیتی است که بعلمت آن اشیاء به زمین می‌افتند. سیلان کیفیت آب است. «دارما» یا فضیلت (dharma) کیفیتی است که بموجب آن روح از آرامش تمتع می‌گیرد و به نجات می‌پیوندد و عدم فضیلت (adharma) کیفیتی است که باعث گمراهی و مشقت روح است. تقدیر (adrṣṭa) یا بعبارت تحت‌اللفظی «نادیدنی» و «ندانستنی» نیروی نامرئی ایست که از روح و اشیاء تولید می‌شود و نظام اخلاقی و هیأت جهان را استوار می‌کند و باعث می‌گردد که ارواح بر حسب کرده‌های خوب و بد خود محصول متقابلی بدست بیاورند.

«وی شیشیکا» بطور عمومی کلیه حوادث و اتفاقاتی را که غیر عادی تعبیر

۱ - *Upaskāra*, VII, 2, 9

۲ - *V. S.* VII, 2, 10



شده‌اند و باز دائرة عقل استدلالی خارج انداز جمله پدیده‌های این نیروی خارق‌العاده می‌داند، چون حرکت سوزن بسوی آهن ربا<sup>۱</sup> یا گردش شیره درختان (vrkṣābhisarpana)<sup>۲</sup> .  
 دمیدن حیات به جسم و خروج آن از جسم نیز از جمله فعالیت‌های<sup>۳</sup> این نیروی نامرئی است. به نظر «وی شیشیکا» ، آزادی هنگامی تحقق می‌پذیرد که نیروی «آدریشتا» یعنی نیروی نامرئی که در اینجا نوعی «کارما» یا آثار کردارپیشین نیز هست ، معدوم بگردد و این در صورتی امکان دارد که معرفت آتمان حاصل شده باشد<sup>۴</sup> . اینک درباره قانون علیتی که به کیفیات تعلق می‌گیرد، می‌توان گفت که جوهر، علت مادی اشیاء و کیفیات، علت صوری (asamavāyi karaṇa) آنهاست .

### فعلیت (karma)

در تعریف فعلیت «وی شیشیکا» می‌گوید: «پرتاب بسوی بالا (utkṣepanam) سقوط به پائین (avakṣepanam) و انقباض (ākuñcana) و انبساط (prasāraṇa) و حرکت (gamanamiti) قسم‌های متعدد فعلیت‌اند.»

فعلیت مانند کیفیت متعلق به جوهر است و در حالیکه کیفیت ، خاصیت ثابت جوهر است فعلیت خاصیت گذرنده و موقتی آن بشمار است. فعلیت به جوهر تعلق دارد و خود عاری از هرگونه کیفیت بوده و علت صوری پیوستگی و گسستگی است. من باب مثال ، اگر حرکت ارابه‌ای را در نظر بگیریم ، ارابه خود جوهر است ، و این جوهر، هم علت «مادی» گسستگی ارابه با قسمتی از جاده ، و هم علت «مادی» پیوستگی همان ارابه با قسمت دیگر آن جاده محسوب می‌شود، ولیکن حرکت ارابه،

۱-V. S. V, 1, 15

۲-V. S. V, 2, 7

۳-V. S. V, 2, 17

۴ - Upaskāra, V, 2, 19

۵ - V. S. I, 1, 7



علت صوری این اتصال و انفصال پیوسته است اما رنگ ارابه که بمنزله کیفیت آن است علت صوری چنین حرکتی نیست. فعلیت به اشیای محدود در زمان و مکان تعلق می‌گیرد، جوهرهای لایتناهی از قبیل اثیر و زمان و مکان عاری از فعلیت‌اند چه حرکت ندارند.

### کلیت (sāmānya)

«وی شیشیکا» در تعریف کلی و جزئی می‌گوید که این دو مفهوم ذهنی‌اند.<sup>۱</sup> جوهرها از لحاظ جوهر بودن، وجه مشابهتی با یکدیگر دارند ولی عین هم نیستند، چه هر کدام، متمایز به کیفیات و موصوف به صفات خاصی هستند. حال اگر خصائصی را ملاحظه بکنیم که در اشیای مختلف موجود باشند و وجه اشتراک میان آنان بشوند آنان را کلیت می‌گوئیم. من باب مثال بین دو گاو، مسلماً اختلافات ظاهری وجود دارد ولی علیرغم این اختلاف ظاهری، آنچنان همانندی‌ای این دو را بهم مربوط می‌سازد، که هر دو را گاو تشخیص می‌دهیم. کلیت بر دو قسم است یکی کلیت علیا (parajāti) است که همان مفهوم بودن وهستی است (sattā) و دیگر کلیت سفلی (aparajāti) است که مربوط به کلیت جوهرها و کیفیات و فعلیت‌ها است. کلیت علیا که هستی و همانندی محض است به جمیع جوهرها و اعراض و افعال تعلق می‌گیرد<sup>۲</sup>، در حالی که کلیت سفلی خاصیتی است که فقط به جوهرها و کیفیات‌ها تعلق یافته است، مانند کلیت جوهر بودن (dravyatvam) کلیت کیفیت بودن (gunatvam)، و کلیت فعلیت بودن (karmatvam) و غیره<sup>۳</sup>.

بین این دو کلیت علیا و سفلی، کلیت‌های دیگری نیز وجود دارند که خاصیت

۱ - V. S. I, 2, 3

sāmānyam vis'eṣa iti buddhyapekṣam

۲ - V. S. I, 2, 7

Padārthadharmasamgraha, VII, pp. 313 - 314

۳ - V. S. I, 2, 5



برزخی دارند و غالباً به انواع (jāti) مختلف تعلق می گیرند، چون « حیوان بودن » (pas'utva)، « درخت بودن » (vrkṣatva)، « کوزه بودن » (ghaṭatva)، و لیکن در واقع انواع و اجناس، وجود مستقلی ندارند، بلکه مفهوم کلیت است که گاهی بصورت کلیات درمی آید و گاهی بصورت انواع و اجناس و اقسام جلوه می کند.

کلیتی که بموجب آن اشیای مختلف تحت مفهوم واحدی درمی آیند، خود مقوله سوا و مستقلی است و چون مصداق آن مفهوم وجود و هستی است از این رو این مصداق (هستی) سواى جوهر و کیفیت و فعلیت است - (dravya guna karmmahyah)<sup>۱</sup> (arthāntaram sattā)، و آن یگانه و ابدی است و به کلیه اشیاء تعلق می گیرد (anekānugatam)<sup>۲</sup> و در حکم صفت مشترک آنان بشمار می آید و بموجب آن است که مفاهیم کلی از اشیای جزئی انتزاع می شود. درحالی که کلیت های ممتاز، به جمیع اشیاء تعلق می گیرند و آنان را تحت مفهوم « هستی » و به مصداق « بودن » جلوه می دهند، کلیت های دیگر محدودتراند و فقط به جوهرها و اعراض و افعال متعلق هستند و علت اینکه کلیت های دیگر را سفلی گفته اند این است که اینان در عین حالیکه اشیاء را بهم مربوط می سازند، آنان را از اشیای دیگر نیز تمیز می دهند. کلیت جوهر بودن مربوط به کلیه جوهرهای نه گانه است ولی در عین حال چون کلیت « جوهر بودن »، سواى کلیت فعلیت بودن و کلیت کیفیت بودن است، پس از یک سو، علت اشتراك گروهی از اشیاء، و از سوی دیگر، علت امتیاز وجدائی این گروه اشیاء از اشیاء دیگر است.

### جزئیت (vis'eṣa)

جزئیت مفهومی است که بواسطه آن اشیاء را از یکدیگر تمیز و تشخیص می دهیم. جزئیت، وجه تمایز کیفی بین اشیاء است درحالی که کیفیت موسوم به

۱ - V. S. I, 2, 8

۲ - Udayana : Siddhāntamuktavāli, p. 8



« وجد جدائی » (prthaktva) فرق کمی بین اشیاء است. ادراکاتی که از دنیای خارج حاصل می‌شوند متعددند و هریک مصداق شیء معینی است و این تعدد ادراکات، حاکی از امتیازات خاصی است که بین ذرات عناصر اربعه از یک سو، واثیر و جوهرهای بسیط از سری دیگر، برقرار شده است. نام مکتب «وی شیشیکا» از همان لفظ «وی ششا» (vis'eṣa) مشتق گردیده است، چه هدف «وی شیشیکا» این است که جزئیت فطری و ذاتی اشیاء عالم را بررسی بکند. و بهمین جهت است که جزئیت را «حالت نهائی و غائی» (vṛttayo - antyāh) جوهرهای نامتناهی (nitya dravya) تعبیر می‌کنند.<sup>۲</sup>

مراد از کلمه «انتیا» (antyah) یا نهائی اشاره به خصائص ذرات است که ورای آنان تجزیه و تحلیل را مجال پژوهش و کاوش نیست و ذره، سرحد نهائی تجزیه و تقسیم و تنصیف اشیاء است و بدانگونه که ذرات بسیارند، خصوصیت‌های متعلق به آنان نیز بهمان اندازه بسیار است، این خصوصیت‌های نهائی در ذرات عناصر اربعه از یک سو، و جوهرهای غیر ذره‌ای چون اثیر و زمان و مکان و غیره از سوی دیگر، موجوداند و بمنزله صفات ممیزه هریک از آنان هستند، و بدین ترتیب خصوصیتی بهریک از اشیاء تعلق می‌گیرد که در دیگری موجود نیست. ذره، بنابه نظر این مکتب، حاوی کیفیاتی است که در ترکیبات اجسام مرکب، بصورت مولکولهای دو هسته‌ای و سه هسته‌ای و چند هسته‌ای ظاهر می‌گردند. مبحث ذره بعداً به تفصیل خواهد آمد.

در پایان می‌توان گفت جزئیت مفهومی است که وجه تمایز کیفی بین ذرات عناصر اربعه از یک سو، و عناصر اربعه و جوهرهای بسیط و غیر ذره‌ای از سوی دیگر، قائل می‌شود و آنان را از یکدیگر تفکیک می‌کند و تمیز می‌دهد. این جزئیت اشیاء

۱ - اثیر جزء عناصر ذره‌ای محسوب نمی‌شود چون عنصر غیر ذره‌ای است.

۲ - *Padārthadharmaśāstra*, VII, p. 323



ابدی و دائمی است و بعلت همین است که بقول «وی شیشیکا» ذرات به نظریو گیانی که به کنه اشیاء، پی برده اند و پرده از صور ظاهری آنان برداشته اند، متفاوت و متمایز از یکدیگر جلوه می کنند.

### ملازمه (samavāyah)

«وی شیشیکا سوترا» در تعریف ملازمه می گوید: «آن چیزی را ملازمه دانند که بوسیله آن بتوان در باره علت و معلول (kārya - kāraṇa) گفت که این (idam) یعنی معلول در اینجا (iha) یعنی علت است»<sup>۱</sup>. «پراشاستاپادا» می افزاید: «آن چیزی را ملازمه گویند که موجب ارتباط اشیائی بگردد که براسطه تعلق تفکیک ناپذیر، بیکدیگر مربوط شده اند (ayuta - siddha)، و نسبت آنان بیکدیگر، نسبت حامل و محمول است (ādhārya - dhāra)، و آن یعنی ملازمه در عین حال علت (hetu) ایجاد مفاهیمی است که از قبیل عبارت «آن در اینجا است» (iha - pratyaya) اشیاء را بهم مربوط می سازد»<sup>۲</sup>. ملازمه ارتباطی است که بموجب آن، اشیای گوناگون چون جوهر و فعلیت و جوهر و عرض، و جوهر و کلیت، و علت و معلول، و ذرات و جزئیت، بهم می آمیزند و بهم می پیوندند و یکی می گردند و بصورت واحد تفکیک ناپذیری نمایان می شوند.

من باب مثال، بگوئیم در فلان جوهر، فعلیت و عرض و جوهر متلازم یکدیگراند و بیکدیگر بر سبیل ملازمه تعلق یافته اند. یا بگوئیم شناخت و معلومات متلازم روح هستند. صوت کیفیت اثر است و بدان تعلق گرفته است یا حالت «گاو بودن»

۱ - V. S. VII, 26

ihedamiti yatah kāryakāraṇayoh sa samavāyah

۲ - Padārthadharmasamgraha, IX, text 157.

ayutasiddhānāmādhāryādhārabhūtānām yah sambandhah iha pratyayahetu sa samavāyah



در گاووی موجود است. در هردو مورد خواه صوت و اثر ، خواه معلومات و روح ، ارتباطی که این دو چیز را بهم متصل می‌سازد ، بر اصل ملازمه نهاده شده است. وانگهی دو امری را که قرین و متلازم یکدیگر اند نمی‌توان از یکدیگر جدا و تفکیک کرد.

ملازمه با پیوستگی که ارتباط عادی است فرق دارد، زیرا پیوستگی، هنگامی بین دو شیء مجزا بوقوع می‌پیوندد که این دو از هم جدا باشند ، و لازم و ملزوم یکدیگر نبوده و یکی جزء لاینفک دیگری نباشد مانند قلم و کاغذ. این دو در اصل جدا هستند ، و لیکن هنگامی که قلم را روی کاغذ می‌گذاریم ، این دو با هم مربوط می‌گردند (yuta - siddha) ولی ارتباط آنان الزامی نیست بلکه اتفاقی است و مدتی چند برقرار می‌ماند و هرآنی ممکن است از هم بپاشد و پیوند آنان بگسلد.

ملازمه بالعکس قادر است که اشیای گوناگونی را مانند جوهر و عرض ، جوهر و فعلیت ، و علت و معلول ، (چون گیل و کوزه) یکی بگرداند و همچون واحدی تفکیک ناپذیر، بنمایاند. از این رهگذر در «وی شیشیکا» ملازمه را مقوله‌ای جدا و مستقل بحساب می‌آورند و آن را ابدی و دائمی و عاری از هر گونه علت و مؤثری تشخیص می‌دهند ، چه عناصر موجود در ملازمه‌ای اسکان دارد منهدم بگردند و از میان بروند ، اما نفس خود ملازمه ، واقعیتی است ابدی و لایتناهی که ورای اجزای متشکله خویش است و هرگز فانی نمی‌شود و رو به زوال نمی‌نهد.

فرق دیگری که بین ملازمه و پیوستگی هست این است که پیوستگی در زمان و موقع خاصی بحصول می‌پیوندد ، در حالیکه هیچگاه و در هیچ زمان نمی‌توان شاهد ایجاد ملازمه جدیدی شد چون ملازمه ابدی است و همواره موجود بوده و خواهد بود<sup>۱</sup>.

۱ - برای اطلاعات بیشتر در این باب رجوع شود به :



## فرضیه ذره‌ای

تاحال سخن از مبانی فلسفی «وی شیشیکا» بمیان آمد، لیکن باید بخصوص بخاطر سپرد که «وی شیشیکا» اسرار ساختمان ماده را نیز بررسی می‌کند و یکی از بنیان گذاران فرضیه ذره‌ای در تاریخ مکاتب فلسفی هندی است. بنابر «وی شیشیکا» ذره (pāramāṇu)، بر چهار قسم است که عبارتند از ذرات خاك و آب و آتش و هوا. ذرات گردند (parimaṇḍala) و آنان را فقط از طریق استنتاج می‌توان شناخت و تجزیه و تحلیل ذرات از راه تجربه امکان ناپذیر است. علت وجود ذرات براین است که اگر ذرات وجود نمی‌داشتند، ماده الی غیرالنهایه تقسیم می‌گردید و هرشیء کوچکی را می‌شد نصف کرد و آن نصف را نیز تقسیم کرد، چنین تنصیفی پایان و انجام نمی‌داشت. حال که عقل و منطق حکم می‌کند که تنصیف ماده را الی غیرالنهایه ادامه نمی‌توان داد، پس باید درجائی متوقف شد و انگاشت که آن، سرحد نهائی تقسیمات ماده است و این سرحد نهائی را ذره می‌دانند.

دیگراینکه اگر ذرات وجود نداشتند اشیای کوچک و بزرگ را می‌توانستیم به قسمت‌های کوچکتری تقسیم بکنیم و بدین نحو تفاوتی از لحاظ تعداد «ذرات»، بین شیئی بزرگ چون کوه «مِرو» (Meru) و شیئی خرد چون دانه خردل، یا بین مور و فیل وجود نمی‌داشت<sup>۱</sup>.

پس برای آنکه معیار و نمونه‌ای از اشیاء و عناصر داشته باشیم و ابعاد و بزرگی اشیاء را براساس آن بسنجیم و اندازه بگیریم و اختلافات کمی آنان را دریابیم، ضروری است که اصل ذره را بپذیریم و آن را جزئیت و خاصیت (vis'eṣa) عناصر اربعه بپنداریم.

«وی شیشیکا» در باره ذرات می‌گوید: ذرات دائمی (nitya) و تقسیم ناپذیر



و قائم بخود (sat) و «وجود نیامده» غیر معلول (akāranavad) هستند<sup>۱</sup> «حتی هنگام انحلال عالم (pralaya) نیز که در آن، کلیه اجسام مرکب و اشیاء متلاشی می‌گردند و باطل می‌شوند، ذرات باقی می‌مانند، زیرا انحلال کائنات در حکم بطلان مرکبات است و نه مفردات و ذرات که فاقد هر گونه عضو و جزء بوده و لایتجزی و یکپارچه هستند. پس از آنچه گفته شد برمی‌آید که ذره واحدی است بسیط و فاقد هر گونه عضو و جزء است و خاصیت نهائی اشیاء و عناصر اربعه است.

اشیاء بعلت ابعاد و بهم آمیختگی با یکدیگر، چون مجموعه‌های مرکب از اجزای گوناگون ظاهر می‌گردند. اگر این ترکیبات را از هم جدا بسازیم و جزء را از اصل تفکیک بکنیم، به عناصر نهائی و تقسیم‌ناپذیری می‌رسیم و آن فقط ذره تواند بود. طبیعت، با ظواهر متعدد خود، جسم مرکبی است که از علتی پدید آمده و جوهری که خود معلول باشد، البته مرکب از اجزای گوناگون است و هر وجودی که متشکل از اجزای مختلف باشد بالضرورة معلول است، و هر آنچه که از آن، خاصیت معلول بودن، سلب بگردد خاصیت «جسم مرکب بودن» نیز بهمانسان از آن دور شده است<sup>۲</sup>. و بدین ترتیب، طبیعت در حکم جسم مرکب و معلولی است که ذرات گوناگون، و علل و بواعث آن را فقط به طریق استنتاج، می‌توانیم شناخت. ترکیبات ذره‌ای فقط بین عناصر اربعه ممکن است. دو ذره بهم می‌آمیزند و «مولکول» دو ذره‌ای تشکیل می‌دهند (dvyanuka). سه «مولکول» دو ذره‌ای گرد هم می‌آیند و مولکول سه ذره‌ای (tryanuka) که بقول «وی شیشیکا» به بزرگی دانه‌های غبار مشهود در اشعه خورشید است، تشکیل می‌دهند، و چهار مولکول سه ذره‌ای ترکیب می‌یابند و مولکول چهار ذره‌ای (caturanuka) پدید می‌آورند، الی آخر تا اینکه اجسام مرکب بزرگی ظاهر شوند.

ذرات بالفطره دارای نیروی خاصی هستند که آنان را بهم متصل می‌سازد.

۱ - V. S. IV, 1, 1 : sadakāranavannityam

۲ - V. S. IV, 1, 2



حرکت ذرات نوسانی (parispanda) است ولی نیروئی که موجب انفصال و اتصال و جمع و تفریق و حرکت ذرات می گردد ، نیروئی است مرموز که از اراده ایزدی (Is'vara) مایه هستی می گیرد. آن را « ادریشتا » (adrṣṭa) یا نیروی لطیف و نامرئی می گویند که در کلیه شئون حیات و در تمامی کائنات و هستیها منتشر و مستتر است و بعلت همین نیرو است ، که ترکیبات صور اشیاء تحقق می پذیرد و گردش چرخ گیتی براساس نظام اخلاقی عالم قرار می یابد و استوار می شود .

ذرات هریک مزین و مجهز به جزئیت و خصوصیتی (vis'eṣa) هستند . ذرات خاك با ذرات آب متفاوت اند. نتیجه ای که از این مطلب می توان گرفت این است که ذرات دارای خصائص کیفی هستند و از این لحاظ نمی توان مفهوم ذره ای مکتب « وی شیشیکا » را با نظریه فلسفی یونانیان از قبیل دیمقراطیس سنجید . زیرا ذره در نزد این حکیم فاقد هر گونه کیفیت (αποιοσ) است و ذرات همه یک جنس اند و تفاوت آنها همانا در اختلاف شکل و اندازه و خصائص کمی آنها نسبت بیکدیگر است . ذرات نزد فیلسوف یونانی اشکال گوناگونی دارند ، در حالیکه ذرات « وی شیشیکا » گرد (parimaṇḍala) اند . دیمقراطیس عالم را بصورت دستگاه خود کار می پنداشت که بدون دخالت مشیت رب النوع و مبدائی بکار خود مشغول است ، و ذرات بعلت حرکت مستدیر دائمی ، با یکدیگر برخورد می کنند و اجسام را تشکیل می دهند و عناصر را بهم می آمیزند و ملاء را بوجود می آورند ، ولیکن در « وی شیشیکا » حرکت نوسانی ذرات و نحوه ترکیب آنان و طریق ایجاد اجسام مرکب و اشکالشان بر حسب نیروی مشیت ایزدی تحقق می یابد و این نیرو ، قائم بر اراده الهی است که حاکم بر ترکیبات ذرات و پیدایش اجسام و کائنات است و به عالم سازمانی تزلزل ناپذیر بخشیده است .

### آفرینش و انحلال

همه مکاتب فلسفی هندی ، اصل انحلال عالم و بطلان کائنات و بازگشت



به مبداء را می‌پذیرند<sup>۱</sup>، به نظر مکتب « نیایا - وی شیشیکا » این انحلال به اراده خداوند (Is'vara) بوقوع می‌پیوندد. هنگام انحلال، نیروی مرموزی که پاسدار و محافظ هیأت عالم بود، ناگهان از کار باز می‌ماند، و در نتیجه کلیه فعل و انفعالات از قبیل توالد و تناسل و ایجاد و بسط و گسترش و نیروهای حیات خاموش می‌شود و نیروئی که در ارواح و اجسام و حواس و عناصر موجود بود و بدانان نفحه حیات می‌دمید نیست می‌شود. سپس ذراتی که در اجسام مرکب و انواع و اقسام ترکیبات ذره‌ای موجود بودند و بر اثر ترکیبات دائمی، کون و فساد را ایجاد می‌کردند از هم می‌پاشند و پیوندهای آنان می‌گسلد و جهان رو به تجزیه و تحلیل می‌رود و عناصر به صورت ذره‌ای سابق خود باز می‌گردند. کلیه ذرات عناصر اربعه و ارواح بانضمام تأثرات دیرینه و سایر جوهرهای بسیط، در حالتی عاری از هر گونه آگاهی و هشیاری، بسر می‌برند.

هنگام آفرینش « ایشوارا » میلی به آفرینش ابراز می‌کند و دست به تکوین کائنات می‌زند. نیروی الهی هم می‌تواند کائنات را منهدم بسازد و هم قادر است که به آفرینش جهان پردازد و ذرات را بهم بیامیزد و اجسام مرکب را باز ظاهر سازد و دیر کهن را از نو بنیان کند. ذرات گردهم می‌آیند و بر اثر ترکیبات تدریجی مولکول‌های دو ذره‌ای و سه ذره‌ای و الی غیرالنهاییه، جهان عنصری را پدید می‌آورند و آتش و آب و خاک و هوا بترتیب ایجاد می‌شوند. « ایشوارا » برهمین را بوجود می‌آورد و برهمین به سازمان بخشیدن امور آفرینش دست می‌گشاید و طوری به آفرینش نظم و ترتیب می‌دهد که ارواح، بر حسب اعمال و کردار پیشین خود در ادوار جهانی گذشته، نتیجه خوب و بد متقابل برگیرند و به اجر و کیفر کرده‌های پیشین خود برسند.

« شری دارا » (S'rīdhara) در رساله « نیایا کاندالی » (nyāyakandali)<sup>۱</sup>

۱ - برای اطلاعات بیشتر در این باب رجوع شود به :

*Padārthadharmaśamgrāha*, V, pp. 49 - 58

نقل از S. Dasgupta : *op. cit*, p. 324 - ۲



می گوید : « همانگونه که استادی، شاگردان خوب و بد خود را بر اثر اعمال خوب و بدشان پاداش می دهد ، یا مجازات می کند، همانطور نیز «ایشوارا» بساط شادمانی و عذاب روزگار را بر حسب کارهای نیک و بد آدمیان تنظیم می کند . » در بعضی از رسالات، انگیزه خلقت و انحلال را تأثرات دیرینه ناشی از کردار گذشته انسانها می دانند و در برخی دیگر آن را نوعی لعب عبث (līlā) تعبیر می کنند و این مبحث اخیر را در فصل « ودانتا » روشن خواهیم کرد .



## فصل سیزدهم

### جهان شناسی یا « سادانگهیاد ارشانا »

#### کلیات •

در اواخر دوره ودائی و آغاز دوره حماسی، آئین قربانی برهمنی به اوج کمال خود رسیده بود و نیایش و مراسم قربانی مبدل به اصولی منجمد و متحجر گردیده و فلسفه و معنویت بدان محدود شده بود و از قیود مراسم عبادی تجاوز نمی کرد. یگانه معرفت ودائائی موقوف بر شناسائی همین مراسم و یگانه سعادت دنیوی و اخروی منوط به وصول به مطلوب بود. نخستین عکس العملی که در قبال این نحوه تفکر مبالغه آمیز در مورد آئین نیایش پدید آمد و توجه هندوان را از ظاهر به باطن و از شریعت به طریقت معطوف ساخت، طلوع آئین اوپانیشادها بود. اوپانیشادها آئین نیایش را زیر پا نهادند و باشیوه سحرانگیز به پژوهش و تحقیق در ماهیت اسرار جهان پرداختند و لطیفه ضمیر انسانی را آئینه پاک حقایق ایزدی دانستند و ذوق عرفان و راه ژرف اندیشی و خویشتن شناسی را به منتها درجه کمال برانگیختند و شکفتگی راز درون را خورشید جهانتاب فرزانهکی پنداشتند و کوشیدند تا مراسم کهن ودائی و ذوق تحقیق عرفانی را درهم بیامیزند.

در اوپانیشادها، دو تمایل بخوبی احساس می شود: یکی غور در ماهیت و فطرت برهمن و آتمان است و کلمه برهمن که در « وداها » به معنی قربانی یادعا آمده بود، در اوپانیشادها مبدل به اصل کلی و اساس کلیه عوالم جسمانی و روانی و روحانی شد و سرانجام منجر به آئین یکتاپرستی صرف و عاری از ثنویت (advaita - vedānta) گردید و دیگری، تمایل طبیعی نسبت به تجزیه و تحلیل عناصر متشکله عالم



است و این تمایل در اوپانیشادها متأخر چون «شوتاشواتارا» (s'vetās'vatara) و «می‌تریانی» (maitrāyāni) مشهود است.

عکس‌العمل دیگری که از میان طبقات «کشاتریا» در قبال آئین نیایش پدید آمد، پیدایش کیش بودائی و جین است که ابتدا چون راه آزاد و بدون تکلف برای وصول به معرفت پدیدار شدند و در همان اوان پرورش و گسترش خود، تحت تأثیر معنویت برهمنی قرار گرفتند و بالاخره در قالب دو کیش مستقل درآمدند و سندیت آسمانی وداها را تکذیب کردند و بالنتیجه آئینهای غیر متشرع تشخیص داده شدند.

حال که در محیط خارج از قلمرو و استیلای برهمنان، اندیشه از قیود مراسم قشری نیایش آزاد گردیده بود، و در تنگنای هستی، گریزگاهی برای سیر در کنه اشیاء و کائنات می‌جست و تحقیق را به حلیه عرفان می‌آراست، طبیعی بود که در داخل نظام برهمن نیز، چنین کوشش متقابلی برای رسیدن بهمان مقصد، دیده شود. این نحوه تفکر جدید که در برزخ بین مراسم منجمد برهمنی و ذوق بغایت عرفانی اوپانیشادها جای گزیده بود، ناگزیر در طلب ایجاد آئینی که از تلفیق و امتزاج این دو، ترکیب یافته باشد، راه عقلانی و نظری را برگزید و هم سندیت آسمانی وداها را پذیرفت و هم از رویه نظری اوپانیشادها تمتع گرفت، این آئین مکتب «مانکھیا» بود.

«نیایا» شائزده مقوله مباحثه و مجادله و طریق درست اندیشیدن و سنجش دقیق افکار سوزون و معتدل را می‌آموخت، «وی شیشیکا» واقعیت‌های عینی و ذهنی جهان را باتیغ بران روش تحلیلی تجزیه می‌کرد و از هم تفکیک می‌نمود، «اوپانیشادها» و بعد مکتب ودانتای «شانکارا» در طلب وحدت، معادله «برهمن مساوی است با آتمان» را عرضه می‌داشت و مقولات هستی را خیالی نومیدکننده و فریبنده و طلب وصول به برهمن را همچون شرابی ناب، بکام فرزنانگان و جویندگان راه رستگاری، می‌دانست. «مانکھیا» ایجاد و پیدایش درجات هستی را در حرکت تکاملی



نیروهای مرموز طبیعت می‌یافت که بر اثر آمیزش ماده و روح به فعل گرائیده و بر وجه ترتیب متنازل، کائنات را پدید آورده است و اساس و تاروپود عالم مبتنی بر فعل و انفعالات ماده اولیه است و روح و ماده هرگز ترکیب نمی‌یابند و دو جهان کاملاً متمایزاند، کلمه سانکھیا (sāṃkhya) که در رساله «شوتاشواتارا اوپانیشاد» منعکس گردیده، یعنی «آنچه مبتنی بر اعداد است» و این اشاره بطریق خاصی است که بواسطه آن «سانکھیا» سلسله مراتب وجود را بر شمرده است. معنی دیگر این کلمه «فرضیه» و «نظر» و «تعمق» در مطلبی است، و بدین معنی مفهوم ضد کلمه «یوگا» (yoga) است که طریق عملی برای وصول به واقعیت است.

«سانکھیا» در بدو امر، گویا با روحیه برهمنی چندان هم آهنگ نبوده است زیرا به مراسم و دائی چندان اعتنائی نکرده، و به اصل نامتناهی اوپانیشادها علاقه‌ای از خود نشان نداده است. این عدم اعتنا به اصول برهمنی از یک سو، و تاریخ نسبتاً کهن پیدایش آئین «سانکھیا» از سوی دیگر، موجب شده است که گروهی از دانشمندان از جمله «کلاسنپ» و «گارب» آن را مانند آئین بودا و جین، پدیده‌ای بیگانه به نظام برهمنی بپندارند یعنی آئینی که بر ساخته کشاتریاها بود و بعدها بلعت بسط همه جانبه کیش برهمنی، وارد نظام آن گردید، و رنگ معنویت هندو بدان خورد و مبحث آزادی و طلب آخرت و نجات در آن مطرح شد.

### سانکھیا و آئین بودا

گروهی از دانشمندان از قبیل «سنار» (Senart)، «یاکبی» (Jacobi)<sup>۱</sup>، «سانکھیا» را اساس فلسفی کیش بودائی دانسته‌اند، خاورشناس روسی «چرباتسکی» (Stcherbatsky)<sup>۲</sup> وجه مشابهی، بین گونا‌های (guna) سانکھیا و عناصر ناپایدار (dharma)

۱ - Louis Renou: «Le Sāṃkhya», *L'Inde Classique*, Tome II, paris

1953, p. 34

۲ - مبحث شباهت این دو آئین و عقاید دانشمند عالیقدر روسی در فصل مکاتب بودائی مورد بحث قرار گرفت.



آئین بودا یافت، که بسیار مهم است، این دو آئین اساس حکمت را بر قاعده تهذیب اخلاقی نهاده بودند و هردو می‌کوشیدند تا با تجزیه و تحلیل عناصری که سازنده وجود انسانی هستند، رنج و گمراهی او را درمان بخشند و او را از درجه وضع به منزله رفیع ارتقاء بدهند و از بند کارما آزاد گردانند و بسوی تفرید و تجرید بکشانند، و آن اجسام لطیفی را که در مراتب بعد از موت، موجب باز پیدائی، و سبب تسمیر تأثرات دیرینه می‌گردد، از بن برکنند، تا وی دیگر بار، بدین جهان دوگانگی باز نگردد. کیش بودائی این هدف را در «نیروانا» که خاموشی زنجیره عناصر حیات است، می‌یابد و سانکھیان را در تجرد و تنزه کامل روح از ماده می‌بیند. «یا کبی» وجه مشابهت این دو آئین را در سلسله علل دوازده گانه بودائی دیده است. به نظر او این سلسله دوازده علت که منشأ آن پیدایش و تولد است و رنج و مشقت از تسلسل آن تراوش می‌کند، متأثر از فرضیه دگرگونیهای ماده در مکتب «سانکھیا» است، توضیح آنکه در آئین «سانکھیا» تغییرات ماده، قوس نزولی می‌کنند و این قوس نزولی از تکثر اولیه روح و ماده آغاز می‌گردد و به کثرات و محسوسات می‌انجامد. «یا کبی» سپس، اشاره به حماسه بزرگ یعنی «مهابهاراتا» می‌کند و معتقد است که در آن حماسه بزرگ، «یوگا» و «سانکھیا» را دو مکتب جدا دانسته‌اند و این خود گواه بر این است که در عصر «مهابهاراتا» که تاریخ نگارش آن قطعاً متأخرتر از میلاد مسیح نمی‌تواند بود، این دو مکتب (یوگا و سانکھیا) بدرجه رشد کامل خود رسیده بودند.

تاریخ پیدایش «سانکھیا» بسیار قدیمی است و بهمین دلیل محیط معنوی‌ای که بودا در آن پرورش یافت، تحت نفوذ آراء و عقاید این آئین بوده است و به احتمال قوی بودا از آن متأثر گشته است<sup>۱</sup>.

«کیث» در باره این نفوذ می‌افزاید: از تاریخ پیدایش «اوپانیشادها» تا



انعکاس آئین «سانکھیا» در «مهابهاراتا»، دیر زمانی گذشته است. صفت ممیزه این دوران، وفور مکاتب نظری است و یکی از این مکاتب ممکن است آئینی بوده باشد که دو مکتب سانکھیا و بودائی از آن نشئت گرفته‌اند.<sup>۱</sup>

هند شناس بزرگ آلمانی «گارب» معتقد است که علت پیدایش آئین «سانکھیا» واکنش و عکس‌العملی در قبال یکتاپرستی و فرضیه «ایده‌آلیستی ملکوتی» اوپانیشادها و مراسم قربانی وداها بوده است. این آئین تقریباً در همان حوالی پدید آمد که کیش بودائی در آن بوجود آمده بود، و بنا بر روایات محلی، «سانکھیا» از کیش بودا دیرینه‌تر است، مؤید این نظر سلسله تشابهاتی است که میان «سانکھیا» و کیش بودائی یافته‌اند، این حقیقت را که آثار «سانکھیا» در سنین نسبتاً متأخری برشته تحریر درآمده است نبایستی حمل بر تازگی مطالب آن کرد و پنداشت که تاریخ پیدایش «سانکھیا» متأخرتر از آئین بودا است.<sup>۲</sup>

گارب در مقدمه ترجمه «سانکھیا سوترا» (sāmkhya sūtra) و تفسیر معروف «آنی رودها» (Aniruddha)<sup>۳</sup> صفات مشترک و تشابهات ظاهری این دو آئین را بوجه بسیار دلپذیری تحلیل کرده و وجود مشابه آنها را نشان داده است.

در هر دو آئین (سانکھیا و بودا) کوشش شده که مفاهیم انتزاعی و مقولات فلسفی را برشمارند و اعدادی چند بدانان دهند از قبیل: «تعلقات پنجگانه» و «راه هشت فرع»، «هشت پرهیزکاری» و غیره در آئین بودا، و «رنج سه گانه» و «چهل چهار گانه»، «علم مغلوط پنجگانه»، و «بیست و پنج اصول جهان‌شناسی» (tattva) و غیره، در آئین «سانکھیا». به نظر «گارب» این تشابه شگرف را

۱ - Ibid. p. 34

۲ - R. Garbe: *Sāmkhya*, E. R. E, vol XI, p. 189

۳ - R. Garbe: *Aniruddha's Commentary and the Original Parts of Vedāntin Mahādeva's Commentary to the Sāmkhya Sūtra*, Bibliotheca Indica, Calcutta



نمی‌توان صرفاً حمل بر علاقه هندوان به نظام بخشیدن به افکار خود کرد، و باز به نظر او بایستی در پس این تشابهات، سنت کهنی یافت که الهام‌بخش دین بودا و آئین «سانکھیا» بوده است.

وجه مشابهت دیگر بین این دو آئین، به نظر گارب، مفهوم رنج و مشقت جهانی است. با اینکه مفهوم رنج ناشی از حیات این جهانی کم و بیش در کلیه مکاتب هندی آمده، معذک به نظر گارب، دو آئین بودائی و «سانکھیا» بیشتر بدان توجه کرده‌اند. بند اول «سانکھیاسوترا» می‌گوید: «انهدام کامل رنج سه گانه هدف نهائی انسان<sup>۱</sup>»، و همین بدینی در جای دیگر این رساله به‌منتها درجه خود رسیده، در همین متن آمده: «کی و در کجا سعادت‌مند است<sup>۲</sup>».

در رساله یوگاسوترا اثر «پاتانجالی» که از لحاظ آئینی وابستگی کامل با «سانکھیا» دارد، این مطلب چنین عنوان شده: «همه چیز برای فرزانه حکیم رنج است<sup>۳</sup>» و در این مورد بین کیش بودا و سانکھیا، نه فقط شباهت ظاهری دیده می‌شود بلکه همانندی کامل هست، بودا می‌گفت «همه چیز رنج است و ناپایدار» و اصولاً لحن دلخراش و مبالغه‌آمیز این مشقت جهانی و نحوه بیان آن، که حاکی از اضطراب ژرف و عذاب روزگار و ناپایداری جمله ارزشهای این دارفانی است، فقط در این دو آئین است که با چنین مضامینی دلنشین و تأثر انگیز عنوان شده.

بودا مراسم قربانی را تقبیح می‌کرد و یکی از عللی که وی بدان تن در نمی‌داد و از تبعیت مراسم آن اجتناب می‌ورزید، این بود که اصل «عدم آزار» به کلیه موجودات و مخلوقات، منبع سرشار الهام او بود، از این رو، وی نمی‌توانست در قبال قربانیهای خونین برهمنی بی‌اعتنا بماند و با دیده رضا بدان بنگرد.

۱ - *Sāmkhya Sūtra*, I, ۱

atha trividhaduhkhātyantānivr̥ttirāntāpuruṣasyārthah

۲ - *Ibid.* VI, 7 : *kuṭrāpi ko' pi sukhīti*

۳ - *Yoga Sūtra*, II, ۱۵ : *duḥkhiṇameva sarva vivekinah*



« جان دیوس<sup>۱</sup> » در تفسیر بند دوم « سانکھی‌ا کاریکا » (sāṃkhya kārīkā) که مراسم قربانی را تقبیح می‌کند و خوارمی‌پندارد، می‌گوید: در قربانی اسب (as'vamedha) امکان داشت صدها اسب در آن واحد قربانی شوند، زیرا بنظر برهمنان، این امر موجب می‌شد که گناهان بزرگی از قبیل قتل نفس یک برهمن هم شسته بشود. در ضمن، این مراسم، نیروی خارق‌العاده‌ای به فاعل آن می‌بخشد، اما « سانکھی‌ا » این گونه مراسم را ناپاک قلمداد می‌کند، باوصف این، تنها فرقی که در این خصوص بین این دو مکتب هست این است که به نظر « سانکھی‌ا » مراسم قربانی با اینکه انسان را به هدف نهائی نمی‌رساند ولی تاحدی سودمند و اجر و کیفر اخروی دارند و این نحوه تفکر یکی از دلایل بارز اتصال سانکھی‌ا به نظام برهمنی است.

به نظر گارب یکی از صفات مشترك دیگر این دو آئین اجتناب ورزیدن از افراط و تفریط در ریاضتهای طاقت فرسا است. به نظر نگارنده این یکی از دلائل سست مستشرق بزرگ آلمانی است چون ریاضت از دیرگاهی در سرزمین هند جزء فنون و آداب عملی معرفت بوده است و بودا با آنکه پیروان خود را از افراط و تفریط در ریاضات بر حذر می‌داشته، مع الوصف وصول خود او به واقعیت مطلق از همین طریق ریاضت تحقق پذیرفت.

گارب معتقد است که نحوه برداشت مباحث وجودی این دو آئین یکسان است. آئین خالص برهمنی وجود ثابتی در پس مظاهر صیرورت می‌یابد و بودا فقط صیرورت را در پس وجود ناپایدار می‌بیند. سانکھی‌ا هم چنین دیدی از جهان دارد و معتقد است که کلیه درجات هستی باستثنای ارواح، متعلق به ماده اولیه (prakṛti) هستند و از آن زاده شده‌اند، و خاصیت آنان دگرگونی و «شدن» است. به نظر «الدنبرگ» آئین بدوی بودا، هنوز مبحث خلا<sup>۲</sup> را پی‌ریزی نکرده بود و این

۱ - John Davies : *The Samkhya Karika of Iswara Krishna*, Calcutta,



فرضیه بعدها در تیره ماها یانای بودائی مصداق یافت ، و بالنتیجه جهان عینی و عالم خارجی ، در آئین بدوی بودا ، واقعیتی انکار ناپذیر داشته است و از این لحاظ هم دین بودا هم بستگی با « سانکھیا » دارد .

در « سانکھیا » کلیه فعل و انفعالات ، چه عینی و چه ذهنی ، از جمله پدیده‌های ماده است و ارتباطی با روح ندارد (anātman). به نظر بودا نیز احساس و آگاهی و تماس و سایر ادراکات ذهنی ، « خالی از جوهر » ( پالی : anattā ) هستند و ارتباطی با روح ندارند زیرا در کیش بودا ، روح و خودی (ātmān) در بین نیست ، ولی باید بخاطر سپرد که « سانکھیا » روح را می‌پذیرد ولی آن را در فعل و انفعالات و دگرگونی‌های پی‌درپی صور و اشیاء دخیل نمی‌داند .

گارب معتقد است که بر اثر مفهومی که این دو آئین از مسأله روح دارند ، مبحث آزادی روح نیز ، متقابلاً با رویه مشابهی مطرح شده است .

در « سانکھیا » آزادی روح ، مجرد کامل و تفرید مطلق روح از ماده و صور لطیف آن (چون مراتب ذهنی و روانی و غیره) است ، و نوعی وجود مطلق است که عاری از رنج و مشقت ، و خالی از شادی و خوشی است و این تجرید و تفرید بی‌شبهات به « نیروانای » بودائی نیست ، که در واقع نوعی محکومیت حیات و بودن است . گارب در پایان این بحث می‌گوید مکتب سانکھیا صرفاً برای محفل اُنس پیروان مکتبی احداث شده بود ، در حالیکه کیش بودائی دعوتی جهانی و زاهدانه از کلیه کسانی بود که از مراسم قشری آئین برهمنی بستوه آمده بودند و طریق بی‌تکلفی برای نجات و رستگاری می‌جستند .

حال با توجه به این مراتب ، باید دید آیا آئین بودا از « سانکھیا » متأثر

شده است یا مبانی « سانکھیا » در آئین بود رسوخ و نفوذ کرده‌اند ؟

گارب می‌گوید به نظر بعید می‌آید که مؤسس مکتب متشکل فلسفی نظیر

« سانکھیا » مبانی مکتب خود را از آئینی که کلیه مباحث مهم فلسفی را بی‌جواب

می‌گذاشت یعنی دین بودا و اعتقاد داشت که این مباحث در نفس آزادی روح ، تأثیری



نمی‌توانند کرد، گرفته باشد، و اگر چنین بپنداریم راه خطا رفته‌ایم، زیرا بودا در محیط معنوی آئینی خاص پرورش یافت و آنچه را که در خور اهمیت از برای تعلیم خود می‌یافت، برگرفت و جزء لاینفک آئین خود ساخت.

به نظر گارب، «سانکھیا» کهنترین مکتب فکری هندی است یعنی قدیمی‌ترین آئینی است که بصورت متشکل و سازمان یافته یک مشرب فلسفی درآمده است. اما باید اذعان داشت که آئین «آتمان» و «برهمن» که اوپانیشادها از آن همواره یاد کرده‌اند، و بعدها هسته و مرکز مکتب «ودانتا» گردید، مقدم بر کلیه مکاتب فلسفی دیگر هندی است و باز به نظر گارب یکی از علل پیدایش و گسترش «سانکھیا» عکس‌العمل آن در مقابل تعلیمات اوپانیشادها بوده است.

گارِب درباره بنیان‌گذار نیمه تاریخی و نیمه افسانه‌ای «سانکھیا» که معروف به «کاپیلا» است می‌گوید شهر «کاپیلاواتسو» (Kapilavatsu) که بودا در آن پا بعرضه هستی‌نهاد به معنی «اقامتگاه کاپیلا» آمده و احتمال می‌رود که این شهر به افتخار حکیم بزرگوار «کاپیلا» نامگذاری شده باشد. اگر این فرضیه را که «سانکھیا» در این حوالی زاده شده است بپذیریم، دانسته خواهد شد چرا بودا که خود متولد آن محل بود، تحت تأثیر این آئین قرار گرفت.

دیگر اینکه منشأ پیدایش بودائی به نظر «الدنبرگ» در مناطقی بوده است که هنوز تحت سلطه فرهنگ ودائی و معارف برهمنی درنیامده بود و اصولاً آئین جین و بودا و «بهاگاواتا» و «پاشوپاتا» و حتی «سانکھیا» در چنین مناطقی بوجود آمدند، و این معارف نظری، که خارج از شریعت برهمنی نشوونما می‌کردند و مراسم ودائی بر آنها تحمیل نمی‌شد، روشی عقلانی و استدلالی اتخاذ کردند و نسبت به مراسم ودائی علاقه‌ای چند از خود نشان ندادند و علت اینکه آئین «سانکھیا» در سنین بعدی وارد نظام برهمنی شد و هم‌طراز با مکاتب متشرع دیگر هندو گردید، این است که کیش برهمنی که نرمشی خاص در مقابل اندیشه‌ها و عقاید مستقل از خود نشان می‌داد، اهمیت و ارزش سرشار «سانکھیا» را باز شناخت و با نفوذ و



رسوخ تدریجی و گسترش همه‌جانبه خود در مناطقی که هنوز تحت نفوذ آن درنیامده بود، «سانکهییا» و «بهاگاواتا» و «پاشوپاتا» را در خود مستهلک کرد و در «دوره هندو» ترکیب و امتزاجی شگرف پدید آورد که هنوز هم یکپارچه است و خللی در آن پدید نیامده است.

اگر بودائیان و جین‌ها سندیت آسمانی وداها را رد نمی‌کردند، بی‌هیچ اشکال وارد نظام برهمنی می‌شدند، همین امر باعث شد که بیشتر آثار «سانکهییا» بعد از پیدایش آئین بودا تحریر شود، زیرا فقط پس از استهلاک «سانکهییا» در آئین برهمنی است که مبانی آن، ابتدا بصورت پراکنده در اوپانیشادهائی چون «کاتا» «می‌ترایانی»، «شوتاشواتارا»، ظاهری گردند و در دوره «سوتراها» رواج و رونق بیشتری می‌گیرند و سرانجام بصورت رساله «سانکهییا کاریکا» اثر «ایشوارا کریشنا» جلوه گرمی‌شوند.

در اینکه احتمال می‌رود آئین بودا تحت تأثیر «سانکهییا» قرار گرفته باشد، قرائن موجود و نیز استدلال گارب برچنین حکمی صحت قبول می‌نهد، ولی حکم کردن قطعی براینکه، آئین «سانکهییا» مانند کیش بودا و جین در محیطی غیر از نظام برهمنی بوجود آمده، و اصولاً عکس‌العملی در قبال اندیشه یکتاپرستی اوپانیشادها بوده است، بطور دقیق ثابت نشده و در هر حال قابل تأمل است.

«کلاسنپ» مستشرق دیگر آلمانی عقیده دیگری در باره «سانکهییا» دارد. به نظر وی، آئین قدیمی «سانکهییا» صورت «تکامل یافته» «ودانتا» است، وی می‌گوید در «گیتا» و اوپانیشادهای متأخر، و حماسه و «پوراناها»، «سانکهییا» و «ودانتا»، بایکدیگر تضاد و منافاتی ندارند، سپس افزاید: از کلیه متونی که در آن اسم «سانکهییا» ذکر گردیده و اصطلاحات مخصوص «سانکهییا» چون «پراکرتی» (prakṛti)، «بودهی» (buddhi)، و «اهامکارا» (ahamkārah) منعکس شده، این نتیجه برمی‌آید که لفظ «سانکهییا» در آغاز، اشاره به آئینی بوده است که اصل



کلی‌ای را می‌پذیرفته و آن را اساس کثرات می‌دانسته است، تنها تفاوت آن با تعلیمات اوپانیشادها این بوده است که «سانکھیا» عناصر جهانی چون ائیر و هوا و غیره را منفک از ذات مطلق نمی‌پنداشت، بلکه آنان را صادره از عواملی تصور می‌کرد که نمودار امکانات نفسانی (و ذهنی) بودند و بمشابه جوهرهائی چند، ظاهر شده و تحقق می‌یافتند<sup>۱</sup>.

نظرات محققان در بارهٔ پیدایش «سانکھیا» متفاوت است ولی اگر فرضیهٔ «گارب» را نیز بپذیریم و «سانکھیا» را پدیده‌ای ناشی از محیطی غیر برهمنی تصور کنیم، می‌توان نفوذ و رسوخ تدریجی و سیر تکامل آن را در اوپانیشادها بررسی کرد و نتیجه گرفت که با تحقیق منظم در اوپانیشادهای مقدم و مؤخر، چنین به نظر می‌رسد که اصول این مکتب رو به بسط و توسعه بوده است و اگر به نظر «گارب» این آئین خارج از نظام برهمنی بوجود آمده و تکامل یافته است، می‌بایستی که اصول آن، تمام عیار و بصورت نظام یافته وارد اوپانیشادها می‌شد و نه بشکل عقاید جسته و گریخته، چنانکه در اوپانیشادهای کهن مشهود است، از این رو قوس تکاملی اصول این مکتب را که از مطالعه منظم اوپانیشادها و فحوای کلی آن استنباط می‌شود باید حمل بر این کرد که نطفه و منشأ پیدایش این آئین، در خود اوپانیشادها بوده است و از آن مایه هستی گرفته و پرورش یافته است.

**سانکھیا و اوپانیشادها** - در «وپانیشادها» چنانکه مذکور شد، دو تمایل اساسی در جهت تحقیق در ماهیت واقعیات وجود دارد که یکی شناخت فطرت آتمان و برهمن است و دیگری می‌کوشد تا مقولات روانی و جسمانی و عنصری جهان را بشناسد و بشناساند. از طرف دیگر اوپانیشادها بمنزلهٔ آئینه تمام نمای کلیه پدیده‌های فکری سرزمین هند است (به استثنای آئین «بهاگاواتا»، «پاشوپاتا» و کیش‌های غیرمتشرع) و نطفه‌های مکاتب متأخر فلسفه هندو، در آن بالقوه موجود بوده است،



و این امکانات بالقوه، بعدها، به فعل درآمدند و درجهات مختلف، گسترش و ترویج یافتند و سرانجام بصورت مکاتب فلسفی منعکس شدند.

«جانستون» مستشرق انگلیسی<sup>۱</sup> در پایان رساله‌ای که برای تحقیق درمآخذ

کهن «سانکهایا» نگاشته است، سیر تکامل عقاید این مکتب را در اوپانیشادها بررسی کرده است و نتایجی چند گرفته که در خور اعتنا است.

در اوپانیشادها از دیرباز، ترکیبات عناصر مختلف وجود انسان را بدو گروه تقسیم می‌کردند که یکی عوالم روحانی و روانی و ذهنی را شامل بود و دیگری عالم جسمانی را دربرداشت، اوپانیشادها به این نتیجه رسیدند که عالم جسمانی محکوم به زوال و نیستی است و هنگام بطلان جسم، عناصر متشکله آن، به عناصر جهانی می‌پیوندند و در آن مستحیل می‌شوند، ولی عالم روانی و روحانی، حیاتی مستقل دارند و مشحون از لطافت خاصی هستند و بامرگ از میان نمی‌روند. در نتیجه اعتقاد باینکه گروهی از عناصر لطیف با مرگ و فقدان جسمانی معدوم نمی‌گردند، موجب شد که آدمی در حین زندگی خاکی، آرزوی حیات اخروی بکند و به معاد معتقد بشود و ثواب اندوزی و نیکوکاری را پیشه کند.

فرضیه بازپیدائی و قانون «کارما» براساس همین اعتقاد بنا شد، اوپانیشاد کوشید که میان عناصر لطیفی که از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر هستی منتقل می‌شوند و حاوی میراث روانی آدمی هستند آن اصل ممتازی را بجوید که سایر عناصر لطیف بدان پیوسته‌اند و از فیض آن باقی هستند<sup>۲</sup>.

به نظر «جانستون»، اساس دو رکن بزرگ «سانکهایا» در همین معتقدات کهن اوپانیشادها موجود است، که یکی بمنزله قوس صعودی جهان است که بواسطه آن مراتب مادون هستی، به مراتب مافوق باز می‌گردند، و بر وجه ترتیب

۱ - E. H. Johnston : *Early Sāṃkhya*, London, 1937

۲ - *Kauṣī . Up.* II, 3, 14



متنازل، درجات آفرینش از نو، یکی پس از دیگری، براساس قانون علیت، تحقق می‌یابند، و رکن دیگری، اعتقاد به جسم لطیفی است که در آن کلیه تأثرات دیرینه وجود آدمی بالقوه موجوداند، بدین ترتیب منشأ الهام «سانکھیا» همین اعتقادات کهن اوپانیشادها بوده است.

### سیر تکامل سانکھیا در اوپانیشادها

مبانی آئین «سانکھیا» که «درکاتا اوپانیشاد» (kaṭha) درج گردیده، پریشان و ناقص است. واژه «پوروша» که بعدها در آئین «کلاسیک» سانکھیا مبدل به مفهوم روح و اصل فاصل و هم بسته اصل منفعل (پراکریتی) می‌گردد، در اینجا مترادف با مفهوم آتمان است، و اوپانیشاد این «پوروша» را اساس ذات انسان می‌داند و آن را منز و پاک از مراتب نفسانی و ذهنی می‌پندارد.

این «پوروша» کوچکترین ارتباطی با جسم و ذهن و حواس ندارد، چنانکه اوپانیشاد می‌گوید: «آتمان را صاحب ارابه بدان، جسم خویش را خود ارابه، عقل را ارابه‌ران و ذهن را افسار، حواس را اسبها بپندار، و مدرکات حواس را مسیر اسبها بدان و اصل ممتاز (آتمان) را دانایان تمتع گیرنده دانند<sup>۱</sup>». اوپانیشاد سپس می‌افزاید: «ورای حواس موضوع ادراکات است، و ورای موضوع ادراکات ذهن است و ورای ذهن، عقل است و ورای آن «خود» و ورای خود، اصل ناپیدا (avyakta)، و ورای اصل ناپیدا، روح کلی یا «پوروша» است و ورای آن چیزی دیگر نیست و آن فرجام کار و هدف غائی است<sup>۲</sup>».

طبقه‌بندی این مقولات یعنی: حواس، مدرکات، ذهن، عقل و اصل ممتاز، و غیره همان سازمانی است که «سانکھیا» به مراتب روانی و ذهنی بخشیده است، ولی اذانیت و خود آگاهی (ahamkārah) که در «سانکھیای کلاسیک»

۱ - *Kaṭha. Up. I, 3, 3-4*

۲ - *Ibid. I, 3, 10-11*



سمت مهمی داشت، در این اوپانیشاد به چشم نمی‌خورد و لفظ «آتمان بزرگ» (ātmā - mahā) بجای آن آمده.

اصل ناپیدا (avyakta)، اشاره به جوهر منفعل و هیولای اولی (prakṛti) در آئین سانکھیا است. ولی در این اوپانیشاد از سه صفت متشکله (guṇa) که به ماده اولیه مربوط اند، و بر اثر دگرگونی تعادل خود، آنرا به فعالیت وامی‌دارند، سخنی به میان نیامده است. بطور عمومی این اوپانیشاد بیست تا از اصول بیست و پنج‌گانه «سانکھیا» را بنحوی از انحاء می‌پذیرد ولی به عناصر پنج‌گانه (mahā bhūtas) کوچکترین اشاره‌ای نمی‌کند.

مرحله بعدی تکامل این آئین «در شوتاشواتارا - اوپانیشاد» یافت می‌شود. البته باید اذعان داشت که فاصله زمانی میان «کاتا» و این اوپانیشاد بسیار است و در این فاصله زمانی، «سانکھیا» رو به تکامل رفته و آراء و عقاید آن صورت خاصی یافته‌اند. این اوپانیشاد دوگانگی فطری روح و ماده را که مفتاح آئین «سانکھیا» است، قبول دارد ولی بر اثر گرایشی که به وحدت دارد، مبدأ مافوقی برای این دو اصل قائل می‌شود، و در نتیجه، اصل سه‌گانه‌ای را که شامل خدا و روح و ماده است، عرضه می‌دارد و جایگزین دوگانگی «سانکھیای کلاسیک» می‌کند. اصطلاحات «پرادانا» (pradhāna) و «پراکرتی» اشاره به طبیعت و ماده اولیه است.

اوپانیشاد شرح کاملی از اصول متشکله عالم می‌دهد و در توضیحات خود آنان را به مثال گردونه جهانی می‌آراید. این گردونه، به نیروی افسون جهان پرور خالق بی‌همتا، به گردش درآمده است و مظهر دو حرکت متضاد خلقت و انحلال است که بموجب یکی، مراتب هستی بتدریج و بر سبیل متنازل از یکدیگر زاده می‌شوند و بموجب دیگری، بر وجه ترتیب متصاعد در یکدیگر مستحیل می‌شوند و مراتب مادیون به مراتب مافوق می‌پیوندند و جمیع آنان، در جمع بلا تعین «پراکرتی» مستهلک می‌گردند و در میان گردش این چرخ، انبوه بیشمار ارواح سرگردانند و در گردونه بازپیدائی که همان چرخ جهانی و به اعتباری نیز دام غفلت است، محصور



مانده‌اند. اوپانیشاد کلیه خصائص این چرخ با مبانی «سانکھیا» تطبیق داده است. محور و مرکز چرخ، همان «پراکرتی» و ماده اولیه است، سه قسمت آن چرخ، را سه صفت متشکله (guna) می‌داند، ولی هنوز مراد از سه صفت متشکله سه نیروی تصاعدی انبساطی و نزولی (sattva - rājas - tamas)، چنانکه در «سانکھیای کلاسیک» بنیان شد، و یکی از ارکان مهم جهان‌شناسی آن بحساب آمد، نیست. شانزده پره چرخ جهانی اشاره به دگرگونیهای پی‌درپی (vikāra) ماده اولیه است که عبارتند از عناصر خمرسه و حواس پنجگانه و پنج عضو فاعله و حسن باطن (manas). اوپانیشاد به سایر اصول «سانکھیا» نیز اشاره می‌کند که از ذکر آن در اینجا خودداری شده است<sup>۱</sup>. البته باید خاطر نشان ساخت که دوگانگی روح و ماده در این اوپانیشاد، بعلت گرایشی که این اثر نسبت به مفهوم یکتاپرستی داشته، چندان آشکار نیست.

در «می‌ترایانی» (maitrayāni, III, 2) اوپانیشاد که بزعم گروهی از محققان متأخرتر از آئین بودا است، فرضیه عناصر لطیف (tanmātra) که مرکزهای توایدنیروی طبیعی و منشأ پیدایس عالم عنصری هستند، و نیز فرضیه سه «گونا» و تفکیک بین روح و ماده بخوبی بیان شده است. بنابراین، فقط در حدود قرن چهارم میلادی است که عقاید و آرای آئین «سانکھیا» که بصورت پراکنده‌ای در اوپانیشادهای مختلف و «مهابهاراتا» و رساله «بوداچاریتا» (buddhacarita) اثر حکیم بزرگ بودائی «اشواگهوشا» (As'vaghosa) موجود بود، نظام یافت و بشکل قاطع یک مکتب نظری، توسط «ایشوارا کریشنا» در رساله «سانکھیا کاریکا» تنظیم گردید.

۱ - «جانستون» (E. H. Johnston) مقاله استادانه‌ای جهت تفسیر این بند مشکل «وپانیشاد» نگاشته است که در «ژورنال آزیاتیک» (J. R. A. S) بسال ۱۹۳۰ درج گردیده است. «آلیت سیلبورن» (Alicette Silburn) در ترجمه این «وپانیشاد» به فرانسه، (Paris, Maisonneuve, ۱۹۴۸) تتبعات جامعی در این باب کرده است.



### ماخذ آئین سانکھیا

« جانستون » در باره « سانکھیا » می‌گوید : « پیش از آنکه رسالات مستند و موثق درباره مکاتب مختلف فلسفی هندی نگاشته شود ، فلسفه هندو ، طی قرون متمادی در حالت تکوین بوده است ، از این رو روشن است که در این دوره تکامل ، هرگونه مباحثه نظری-مشرعی که از حدود دین متأخر ودائی تجاوز کرد ، تحت نفوذ مبانی و اصولی بوده است که آموزگاران متقدم مکتب « سانکھیا » ابداع کرده بودند ، و فقط پس از آگاهی حاصل کردن از جریان توسعه این مکتب است که تاریخ واقعی فلسفه هندی را در دوران آغازین آن می‌توان نگاشت <sup>۱</sup> .

« جانستون » معتقد است که رساله معروف « سانکھیا کاریکا » امتزاجی است که از عقاید ابتدائی نارس ، و نظرات ظریف و فرضیه‌های تکامل یافته ، بوجود آمده است ، چه بسا « سانکھیای » دوران « کلاسیک » رشد و گسترش تدریجی سلسله عقاید و اصولی است که در آغاز چون جریانات متعدد فکری ، موجود بوده است و مهمترین آنان معروف به مکتب « پانچاشیکا » (pañcas'ikha) و « وارشاگانیا » (vārṣaganya) بوده است . « داسگوپتا » معتقد است که مکتب « پانچاشیکا » با مبانی آئین « سانکھیائی » که در رساله طبی معروف به « چاراکا » (caraka) آمده ، هم‌آهنگی کامل دارد ، و این آئین « سانکھیای » بخصوص ، در مرحله « برزخی » بین آئین « سانکھیای » اوپانیشادها و سانکھیای کلاسیک بوده است .

به نظر « داسگوپتا » سیر تکامل « سانکھیا » از سه مرحله می‌گذرد . مرحله اول تکوین مکتب « سانکھیا » براساس موازین یکتاپرستی است <sup>۲</sup> ، جزئیات مربوط به این دوره ، متأسفانه از بین رفته است ولی آثار آن در کتاب یوگای « پاتانچالی » منعکس است . در مرحله بعدی ، آئین یکتاپرستی « سانکھیا » تحت تأثیر مکتب « پانچاشیکا »

۱ - E. H. Johnston : *op. cit.*, p. ۱

۲ - این عقیده نظریه کلاسیک را تأیید می‌کند .



قرار می‌گیرد و ثنویت روح و ماده جانشین یکتاپرستی می‌شود. در مرحله سوم، اصولی که از مکتب «پانچاشیکا» سرچشمه گرفته‌اند، تغییراتی چند می‌پذیرند و در رساله «سانکھیا کاریکا» صورت نهائی خود را می‌یابند.<sup>۱</sup> نظر «داسگوپتا» را می‌توان پذیرفت چه قرائن موجود، و سیر تکامل «سانکھیا» در اوپانیشادها، و همچنین وجود رساله طبی «چاراکا» و مکتب «پانچاشیکا» صحنه قبول بر آن می‌نهند. به نظر «جانستون» چهار منبع و مأخذ برای «سانکھیا» می‌توان سراغ کرد. اولین مأخذ «سانکھیا» چنانکه دیده شد، اوپانیشادها است.

مأخذ دوم، دو قسمت «مابهاراتا» است که یکی معروف به «موکشادارما» (mokṣa - dharma) است و دیگری مشهور به «آنوگیتا» (anugīta) است. «بهاگاوات گیتا» را نیز می‌توان به این گروه افزود... در «بهاگاوات گیتا» چنانکه در فصل مربوط به آن مذکور شد، سخن از دو گونه ماده (پراکرتی) و روح به میان آمده است که یکی از آنها علیا و دیگری سفلی بوده است. «داسگوپتا» می‌گوید که این طبقه‌بندی خاص روح و ماده دلالت بر زمانی می‌کند که هنوز این دو «پوروша» (روح) و این دو «پراکرتی» در قالب واحد یک «پوروша» و یک «پراکرتی» در نیامده بودند و این تکامل در دوره «کلاسیک» سانکھیا بوجود آمد.

«جانستون» در باره شیوه نگارش «مابهاراتا» می‌گوید که آن یکپارچه و یکدست نیست و آثار سرایندگان متعدد و نفوذ مکاتب و آرای اعصار گوناگون در آن منعکس است. به نظر وی، استعمال اصطلاحات فنی سانکھیا در قسمت اول یعنی «دارما موکشا» به معنی متقدم این مکتب ادا شده، و در قسمت آخر آن، معنی این اصطلاحات نزدیکتر به مفهوم بعدی آئین سانکھیها، چنانکه در دوره «کلاسیک» دیده می‌شود، آمده است.

مأخذ سوم این آئین، رساله حکیم بودائی «اشواگهوشا» (As'vaghōṣa) است که معروف به «بوداچاریتا» (buddhacarita) است. رساله طبی «چاراکا سامهیتا»



را نیز می‌توان یکی از مآخذ این مکتب بحساب آورد. در رساله حکیم بودائی عقاید و آرای سانکهایا بدقت بررسی شده و با دلائل و براهین بودائی رد شده است. مآخذ چهارم شامل دو رساله اصلی آئین سانکهایا است و جنبه روان‌شناسی آن در رساله «پاتانجالی» (yoga sūtra) مطرح گردیده و جنبه جهان‌شناسی آن در رساله «سانکهایا کاریکا» توجیه شده است.

### نوشته‌های آئین سانکهایا

بانی این مکتب گویا حکیمی بنام «کاپیلا» بوده است و گفتن اینکه «کاپیلا» واقعیت تاریخی دارد یا موجودی افسانه‌ای و اساطیری است، بحثی است مفصل که در حوصله این مختصر نمی‌گنجد. قدیمی‌ترین رساله‌ای که بشرح اصول «سانکهایا» اختصاص یافته، تصنیفی است معروف به «سانکهایا کاریکا» (sāṃkhya kārikā) که در قرن دوم میلادی تحریر شده و نگارش آن به «ایشوارا کریشنا» (Is'vara Kṛṣṇa) منسوب است. «واچاسپاتی میشر» (Vācaspati Miśra) حکیم بزرگ هندو، در قرن نهم میلادی، تفسیری بر آن نگاشت که به «تاتواکومادی» (tattvakaumadī) یا «ماهتاب واقعیت» معروف است. نگارنده برای شرح آئین «سانکهایا» بیشتر از این رساله گرانها استفاده کرده است. اثر دیگر این مکتب، مشهور به «سانکهایاسوترا» (sāṃkhya sūtra) است که در قرن نهم میلادی انشاء شده و مؤلف آن ناشناس است. «ویجنیانابهیکشو» (Vijñāna bhikṣu) حکیم شهیر مکتب «سانکهایا - یوگا» در قرن شانزدهم میلادی، تفسیری بر این اثر نوشت که موسوم به «سانکهایاپراواچا باشیا» (pravaçana bhāṣya) است. متن سانسکریت این رساله بکوشش مستشرق آلمانی «گارب» در مجموعه آثار شرقی دانشگاه «هاروارد» به طبع رسید. حکیم دیگر هندو معروف به «آنی رودا» (Aniruddha) در قرن پانزدهم میلادی، تفسیری بر «سانکهایاسوترا» نگاشت. این تفسیر بوسیله «گارب» به انگلیسی ترجمه شد و در مجموعه (Bibliotheca Indica) بسال ۱۸۹۱ در کلکته چاپ شد.



« ویجنیا بهیکشو »، مؤلف یک تصنیف دیگری است که معروف به « سانکھیاسارا » (sāmkhya sara) است. از این مکتب، یک اثر بسیار کوتاهی نیز مانده است که موسوم به « تاتواساماسا » (tattva samāsa) است. محتمل است که این رساله اخیر در قرن چهاردهم میلادی تحریر شده باشد.

### مبانی آئین سانکھیا

#### مبحث رنج‌های سه‌گانه

بند نخست رساله « سانکھیا کاریکا » می‌گوید: « چون محذور و مانعی (abhigāta)، بعلت رنج‌های سه‌گانه (duhkhatraya) پدید آمده است، میلی نیز برای شناختن (jijñāsā) عللی که منجر به نابودی آن می‌گردند، بوجود آمده (tadabhighātake hetau)، اگر بعلت وضوح (cet drṣṭe) عللی که منجر به نابودی این سه رنج می‌گردند [برخی می‌گویند]، میل به شناسائی این علل (sā) بیهوده است (apārthā) [ما می‌گوئیم] چنین نیست (na)، چه این علل واضح نه مطلق توانند بود (ekānta) و نه قطعی و دائمی » (atyantata) <sup>۱</sup>.

این بند بسیار پیچیده است و بدون تفسیر اساتید بزرگ قابل فهم نیست. « وچاسپاتی میثرا » در تفسیر خود می‌گوید: « اگر رنجی در این جهان موجود نبود، یا اگر موجود بود و میلی برای شناختن آن وجود نداشت، یا اگر میلی برای شناختن آن وجود داشت، ولی، بعلت ابدی بودن رنج، و ندانستن وسائل اطفای آن، فرونشاندن آن، میسر نبود، و یا با بودن امکان منهدم ساختن آن، (آئین سانکھیا) وسیله‌ای برای این منظور در دسترس ما نمی‌گذاشت، و یا وسائل آسانتری درجای

۱ - Sāmkhya Kārikā, I

duhkhatrayābhighātāj jijñāsā tadabhighātake hetau. drṣṭe sā' pārthā  
cennaikāntā' tyantato' bhāvāt



دیگر، جهت فرونشاندن این رنج، می‌یافتیم، آئین سانکھیا در پژوهش این امر همت نمی‌گماشت<sup>۱</sup>».

پس حال که رنج هست و میلی برای شناختن آن نیز وجود دارد، هدف سانکھیا این است که طریق مطمئنی جهت فرو نشاندن آن رنج برای همگان عرضه بدارد.

اینک باید دانست که این رنج‌های سه‌گانه کدام‌اند، و از چه عواملی نشأت می‌گیرند و کیفیت آنان چگونه است؟ رنج‌های سه‌گانه عبارتند از: ۱- رنج طبیعی و باطنی (adhyātmika)، ۲- رنج طبیعی و خارجی (adibhautika)، ۳- رنج ماوراء طبیعی (adhidaivika).

رنج اولی که باطنی است از جسم و ذهن ناشی می‌شود. رنج جسمانی از نامنظم بودن غدد و صفرا و بلغم و باد بدن سر می‌زند، و رنج ذهنی از حرص و آز و عصبانیت و طمع و سایر شهوات مایه هستی می‌گیرد. «اینان همگی باطنی‌اند چون علاج و درمان آنان نیز باطنی است<sup>۲</sup>».

رنج‌هایی که از عوامل خارجی پدید می‌آیند دو‌گانه‌اند. رنج‌های خارجی و طبیعی چون گزنده‌هایی که ما را از حیوانات و ستوران و آدمیان دیگر عارض می‌شود و رنج‌های ماوراء طبیعی که شامل دردها و آفات است که ما را از بلیات سماوی، جنها و ارواح تیره و پلید حاصل می‌شود<sup>۳</sup>.

درباره کیفیت این رنج‌ها، «واچاسپاتی» می‌گوید: «رنج یا محظور یا مانع (abhighāta)

۱ - *Tattvakaumadī*, I

۲ - *Ibid.*

*sarvañca ita dāntarīkopāyasādhyatvāt adhyātmikam duḥkham*

۳ - نفوذ اهریمنان و ارواح پلید از اعتقادات کهن هند و اروپائی. در «ریگ ودا» (R. V, II, 33, 7) شخصی از «رودرا» (Rudra) استدعا می‌کند که او را از دردهای ذهنی آزاد بگرداند و می‌گوید که این دردها از جانب خدایان بروی نازل شده‌اند.



عبارت است از جمع شدن نیروی درا که (cetanās'akti) با احساس حالت ناخوشی (pratikūla - vedanīyatā)، و حالت ناخوشی خودناشی از سه رنج موجود در حس باطن است. از این روست که علت آن میلی را که جهت شناخت وسایل فرونشاندن این سه رنج بوجود می‌آید، همین احساس حالت ناخوشی (محظور) می‌پندارند<sup>۱</sup>.  
**علاج رنج - در پاسخ اینکه این سه رنج را چگونه می‌توان علاج کرد بند دوم «سانکھیا کاریکا» می‌گوید:**

«وداها (ānus'raṅgah) مانند وسایل واضح فرونشاندن رنج هستند، چه وداها ناپاک (as'uddhiḥ) و محکوم به زوال (kṣaya) و متمایل به افراط (atis'aya) اند. طریق عکس آن بهتر است (tadviparīta s'reyaḥ) و آن مبتنی بر معرفت تفکیکی بین اصل پیدا، و اصل ناپیدا، و روح است (vyakta - avyakta - jñā - vijñānāt)<sup>۲</sup>».   
 وسایل واضح فرونشاندن رنج، آن است که اگر رنجی در جسم احساس کنیم، نزد طبیب برویم و درمان بجوئیم، و از داروهای گوناگون مدد بطلبیم، شهوات نفسانی را از طریق برآوردن آرزوهای درون درمان بخشیم و از لذایذ و آلاشهای زندگی احتراز بجوئیم و کام‌های دل را برآوریم. اگر آفتی ما را از عالم ارواح پلید عارض بشود، به دعا و سحر و جادو توسل جوئیم، لیکن این درمانها جمله ناپایداراند و گذرنده. حال «سانکھیا کاریکا» می‌گوید که احکام ودائی یا شریعت نیز بسان این وسایل واضح درمان رنجها، بی‌فایده و عقیم است زیرا رکن اساسی احکام ودائی، آئین قربانی است، و قربانی خون‌ریزی و ناپاک است. دیگر اینکه

۱ - *Tattvakaumadī*, I

tadanena duhkhatrayenāntahkaranavartinā cetanās'akteh, pratikūlavedanīyatayā abhisambandho' bhighāto iti-ctāvatā pratikūlavedanīyatvam jijñāsāheturuktah...

۲ - *S. K.* II

drṣṭavad ānus'raṅgah sa hyavis'uddhiḥ kṣayātis'ayayuktah. tadviparītah s'reyān vyaktāvyaktajñānavijñānāt



آثار نیک قربانیها و آئین نیایش موقتی و گذران است و انسان را به آزادی مطلق و جاویدانی راهبر نیست، بلکه بخشنده آرزوهای مرغوب و آرمان‌های مطلوب است. هرآنکس که این راه قشری شریعت را برگزیند، البته بعد از فوت، بمراتب عالی وجود راه می‌یابد و امکان دارد که یکچندی نیز در بهشت اقامت گزیند ولی چون به معرفت واقعی ممتاز نگشته، و از بند کردار (karma) و دام غفلت رهائی نیافته، دیگر بار به زندگی خاکی سقوط می‌کند و به قالب دیگری درمی‌آید. در این بند گفته‌اند که احکام ودائی متمایل به افراط‌اند، مراد از آن، همان قربانی افراط‌آمیز است، یعنی قربانیهای پرشکوه و جلالی که فقط دارایان بدان تن درمی‌دادند و تنگدستان از انجام دادن آن محروم بودند. به نظر سانکھیا این عدم تساوی است، زیرا اجر و پاداش اخروی و رستگاری می‌بایستی مقرون بر استعداد فطری افراد باشد و نه بر امکانات گروهی مرفه و متنعم. ممکن است این پندار پیش آید که «سانکھیا» منکر وداها است، اما «واچاسپاتی» در تفسیر خود تصریح می‌کند که غرض از ودا و لفظ «آنوشراویکا» (anus'raivika) قسمت مراسم قربانی وداها است (karmakalāpābhiprayam) و ودا شامل معرفت و اشراق نیز هست (vivekajñānasya - api - anus'raivatvāt) و این عبارت اخیر مهم است چون نشان می‌دهد که سانکھیا حقایق باطنی وداها را انکار نمی‌کند بلکه از شریعت خشک و منجمد آن احتراز می‌کند.

حال که گریز از رنج‌های سه‌گانه بوسیله طرق درمانی متعارف میسر نیست، و نمی‌توان از راه شریعت ودائی نیز بدان نائل آمد، یگانه راهی که سانکھیا عرضه می‌دارد، معرفت تفکیکی بر سه رکن اساسی این مکتب است که عبارتند از: اصل ناپیدا که همان ماده اولیه یا هیولای اولی (prakṛti-pradhāna) است، اصل پیدا (vyakti) که دگرگونیها یا پیدایش‌های پی‌درپی ماده اولیه را شامل است و روح



یعنی اصلی که نه زاده شده و نه پدید می‌آورد، و آن فاعل است بدون آنکه فعلی انجام دهد (puruṣa).

### طبقه‌بندی چهارگانه مقولات بیست و پنجگانه

سانکھیا مراتب هستی جهان را برشمرده، و طریق پیدایش و کیفیت اصول آفریده، و ارتباط این اصول نسبت بیکدیگر، و همچنین سلسله مراتبی را که براساس آن، این اصول قرار گرفته‌اند، و یا در خط طولی وجودی (سلسله مراتب) نسبت بیکدیگر مقدم و مؤخر واقع شده‌اند، بررسی کرده است. این اصول بیست و پنجگانه به چهار طبقه بخش شده‌اند.

۱ - اصلی که بوجود می‌آورد ولی بوجود نیامده است. ۲ - اصولی که هم بوجود آمده و هم بوجود می‌آورند. ۳ - اصولی که بوجود آمده‌اند ولی بوجود نمی‌آورند. ۴ - اصلی که نه بوجود آمده و نه بوجود می‌آورد یعنی لم یلد و لم یولد است، «سانکھیا کاریکا» درباره این طبقه‌بندی چهارگانه می‌گوید:

«پراکرتی (ماده اولیه) که ریشه (عالم است) (mūla - prakṛti) هرگز بوجود نیامده است (avikṛtiḥ) عقل بزرگ و سایر اصول که هفت گانه هستند، هم بوجود می‌آورند، و هم بوجود آمده‌اند (prakṛti - vikṛtayah) شانزده اصل دیگر، فقط بوجود آمده‌اند (vikāra)، روح (پوروṣا) نه بوجود آمده و نه بوجود می‌آورد» (na prakṛtir - na vikṛtiḥ) ۱.

این طبقه‌بندی چهارگانه مقولات که براساس سلسله مراتب پیدایش آنان، وضع گردیده، شامل بیست و پنج اصل است، این اصول را «تاتوا» (tattva) گفته‌اند. ریشه و بطن کائنات و اشیاء و درجات آفرینش را «پراکرتی» (prakṛti) و «پرادانا» (pradhāna) می‌دانند.



آیا «پراکرتی»، «نیروی خلاقه» و پروردگار کائنات است یا این که مراد از آن، همان توهم جهانی (māyā) مکتب «ودانتا» است؟ «پراکرتی» را از لحاظی می‌توان «مایا» (māyā) یا نیروی خلاقه دانست، یعنی «پراکرتی» را می‌توان فقط با جنبه «خلاقیت» مایا، سنجید، زیرا «پراکرتی» را بطن کلیه موجودات و ریشه کائنات می‌گویند، چنانکه «سانکھیاسوترا» می‌گوید: «چون ریشه، فاقد هر ریشه است، پس ریشه هرچیز، خود بی‌ریشه است»<sup>۱</sup>.

«پراکرتی» پروردگار نیست چون نه آگاهی دارد و نه شعور، بلکه ماده‌ای است مشحون از امکانات بی‌پایان، و مملو از قوه صرف، و فقط به «تحریک» روح بزرگ است، که «پراکرتی» به فعل می‌گراید و دست به تکوین عالم می‌زند. «پراکرتی» ریشه بی‌ریشه عالم عینی و ذهنی است، و دارای سه جوهر یا سه صفت سازمان‌بخشنده است (guna) که در جمع بلا تعین «پراکرتی» در کمال اعتدال‌اند و هر ظهور و تحولی که در ماده اولیه پدید آید، باعث می‌شود که تعادل بدوی این سه جوهر دگرگون گردد، کیفیات این سه جوهر در جای دیگر روشن خواهد شد.

«پراکرتی» فاقد هرگونه کیفیت و تعین (avyakta) است و نمی‌توان آن را مرکب از اجزاء مختلف دانست، از این رو آن را فقط می‌توان از آثار و مظاهرش استنتاج کرد<sup>۲</sup> زیرا که خرد را به کنه آن راه نیست.

اصلی که بلافاصله از ماده اولیه منفک می‌گردد، عقل کل یا نخستین خرد یا عقل بزرگ «ماهات بودهی» (mahatbuddhi) است، از عقل بزرگ، خود آگاهی «انانیت» (ahamkārah) و بترتیب پنج عنصر لطیف (tanmātra) که بالاتفاق شامل هفت اصل‌اند پدید آمده‌اند، این هفت اصل هم بوجود آمده و هم بوجود

۱ - Sāmkhya Sūtra, I, 67

mūle mūlābhāvādamūlam mūlam

۲ - S. K. VIII



می‌آورند. شانزده اصل دیگر که زاده شده‌اند ولی چیزی از خود ظاهر نمی‌سازند عبارتند: از پنج عنصر بزرگ و یازده عضو حسی که جمعاً یازده اصل هستند. در پایان آنچه نه‌بوجود می‌آورد و نه‌بوجود آمده، همان «پوروشا» یا روح و اصل ممتاز مکتب «سانکھیا» است.

### سه‌جوهر یا سه‌صفت «سازمان‌بخشنده» عالم (gunas)

این سه‌صفت سازمان‌بخشنده را «سه‌تمایل» «سه‌نیرو» و «سه‌جوهر» می‌گویند. «گونا» (guna) در سانسکریت چندین معنی دارد که عبارتند از «کیفیت»، «صفت» و «ریسمان». این سه‌تمایل، نیروی‌های خلاقه ماده اولیه بشمارانند، و در انحلال عالم، هنگامی که ماده اولیه در خواب نسیان و سکون مطلق فرو می‌رود، این سه‌جوهر در کمال اعتدال و موازنه هستند، ولی بمحض این که روح، نوسانی در دریای بیکران ماده پدید می‌آورد و آن را به تحریک باز می‌دارد، آنگاه تعادلی که بموجب آن این سه‌جوهر یکدیگر را خنثی می‌ساختند و آرام و ساکن بودند، بهم می‌خورد، و همین دگرگونی، باعث فعل و انفعالات می‌گردد و ماده دست به تکوین عالم می‌زند و درجات هستی از آن صادر می‌شوند و عالم عینی و ذهنی براساس سلسله مراتب تزلزل‌ناپذیری بنیان می‌گردد. علت تسمیه گونا به ریسمان ممکن است این باشد که این سه‌گوناها مانند ریسمانی روح را به عالم عینی و ذهنی پیوسته‌اند.

بنظر «داسگوپتا» مراد از گونا نوعی جوهر است و نه کیفیت چون مبحث کیفیت و عرض در مکتب «سانکھیا» مطرح نشده و اگر در این مکتب گونا را «کیفیت» تعبیر کرده‌اند غرض از آن، طریق فعلیت یافتن جوهر است. این سه‌جوهر را امکان دارد از آن جهت کیفیت نام‌نهاده باشند که برآورد گرگونی و تحولات دائمی خود را همچون کیفیات اشیاء نمودار می‌سازند.

«سانکھیا‌کاریکا» در باره گوناها می‌گوید: «این سه‌گونا شامل حالات



خوشی (prīti)، ناخوشی (aprīti)، وحیرت (viṣāda) اند، و از برای تجلی و روشنائی (prakāś'a) و فعالیت (pravṛtti)، و ممانعت (niyama) گماشته شده‌اند. آنان با فعالیت خود (vṛttayah)، بر یکدیگر چیرگی می‌یابند (anyonyābhibhava)، تکیه‌گاه یکدیگر می‌شوند (as'raya)، یکدیگر را بوجود می‌آورند (janana)، و با هم همکاری (mithuna) می‌کنند<sup>۱</sup>.

این سه گونه عبارت اند از: ۱ - جوهر روشنائی یا تمایل تصاعدی (sattva guna)، این جوهر لطیف (laghu) و روشنائی بخش (prakāś'akam) است، ۲ - جوهر متحرک یا تمایل انبساطی (rajasguna) که هم متحرک (calam) و هم متحرک است (upaśtambhakam)، ۳ - جوهر تاریکی یا تمایل نزولی (tamoguna) که ثقیل (guru) و مسدود کننده (varanakam) است و فعالیت این سه، مانند چراغی متوجه مقصدی واحد است<sup>۲</sup>. جوهر روشنائی یا تمایل تصاعدی (sattva) نیروئی است که بموجب آن، اشیاء قوس عروجی خود را طی می‌کنند، پس آتش متمایز به این خاصیت است و بهمین جهت شعله آن بسوی آسمان زبانه می‌کشد. جوهر تاریکی یا تمایل و نیروی نزولی (tamas) صفت سنگینی و تاریکی عناصر و اشیاء است و در جهت مخالف جوهر تصاعدی در حرکت است. حال بایستی بین این دو نیرو که بخودی خود فاقد هر گونه حرکتی بوده و برای بکار بستن قوه‌های خود، نیازمند به تحریک و محرکی هستند، نیروی سومی وجود داشته باشد که چون گرداننده چرخ عالم بحساب آید و دو نیروی تصاعدی و نزولی را به ترتیب به حرکت وا دارد. این نیروی سوم همان جوهر متحرک و تمایل انبساطی (rajas) است.

۱ - S. K. XIII

prītyaprītiviṣādātṁākah prakāś'appravṛttiniyamārthāh. anyonyābhibhavās'ra - yajananamithuna vṛttayas'cagunāh

۲ - S. K. XIII

sattvam laghu prakāś'akam iṣṭam, upaśtambhakam calam rajah. guru varanakam eva tamah pradīpavaccārtho vṛttih



« ساتوا » تمایل عروجی و صعودی است ، « تاماس » تمایل نزولی و جوهر سنگینی ماده است و در عناصری چون زمین مشهود است و نیروی سومی که این دو جوهر را به حرکت و جنبش پیوسته و مستمر و می‌دارد و چرخ حیات را می‌گرداند « راجاس » (جوهر تحرك) است .

اگر در جهان فقط نیروی تحرك وجود داشت ، هیچ سکون و قراری در گیتی محسوس نمی‌شد ، و اشیاء و کائنات آنی از گردش و جنبش لاینقطع خود ، باز نمی‌ماندند ، پس برای آنکه نیروی جنباننده « راجاس » تا حدی خنثی بشود ، نیروی تاریکی و جوهر سنگینی ایجاد شده است تا قرار و ثباتی در قبال این حرکت عرضه بدارد . اگر اشیاء فاقد نیروی تصاعدی بودند طبیعت بمنزله توده‌ای از نیروهای تاریک و ساکن جلوه می‌کرد و سایه‌های سهمگین « ناآگاهی » تمامی جهان را فرا می‌گرفت ، پس این سه نیرو لازم و ملزوم یکدیگر اند ، و در کلیه مراتب هستی به شدت و ضعف موجود اند . سه حالت خوشی ، ناخوشی و حرکت ، در کلیه شئون حیات مشهود اند و خصائص جمله اشیاء و کائنات را می‌توان در یکی از این سه حالت گنجانند ، این سه حالت چنانکه دیده شد ، خاصیت سه جوهر روشنائی ، تحرك و تاریکی است .

« کاریکا » می‌گوید : « این سه جوهر بر یکدیگر چیرگی می‌یابند » ، یعنی هنگامی که یکی از این سه نیرو برد دیگری غلبه یافت و پیروز شد ، دو نیروی دیگری تحت الشعاع قرار می‌گیرند . برتری جوهر روشنائی و تمایل تصاعدی آنگاه به حصول می‌پیوندد و ظاهر می‌شود که دو حالت دیگر ، خنثی شده باشند و این دو حالت اخیر هنگامی به فعل می‌گرایند که جوهر نیکی رو به زوال نهاده باشد .

از سوی دیگر « کاریکا » می‌گوید : « این سه جوهر تکیه گاه یکدیگر » (anyonās'raya) اند ، بدین معنی که فعالیت‌های متضاد این سه نیرو ، موجب می‌گردد که این سه ، به فعل بگرایند و هریک کائنات را به جهتی سوق بدهد . روشنائی هنگامی مشهود می‌شود ، که تاریکی‌ای در قبال آن موجود باشد .

« واپاسپاتی » می‌گوید : « مراد از تکیه گاه (as'raya) آن قرار گاهی است



که فعل چیز دیگری، بر آن قائم باشد (yad apekṣayā yasya kriyā sa tasya as'rayah)<sup>۱</sup>.  
 «ساتوا» (جوهر روشنائی) چون متکی بر دو حالت تحرك و ممانعت جوهرهای  
 تحرك و تاریکی باشد، روشنائی می بخشد، و «راجاس» (جوهر تحرك) چون متکی  
 بر دو حالت روشنائی و ممانعت جوهرهای روشنائی و تاریکی باشد، به فعالیت  
 می گراید، و «تاماس» (جوهر تاریکی) چون متکی بر دو حالت روشنائی و تحرك،  
 آن دو جوهر دیگر، باشد ممانعت و سد (در قبال تحرك) ایجاد می کند<sup>۲</sup>.

دیگر اینکه این سه جوهر می‌آید یکدیگر را، یعنی هریک از آنان بر دیگری  
 مؤثر واقع می گردد، و آثاری از خود پدید می آورد، توضیح آنکه غرض از تولید،  
 تغییر و دگرگونی اشیاء است (janana ca parināmah) سرانجام این سه نیرو با هم  
 همکاری می کنند و در حکم واحدی تفکیک ناپذیراند. این سه جوهر بر سبیل ملایمه  
 به یکدیگر تعلق گرفته اند (anyonyasahacarāḥ avinābhāvavṛttayah).

حال در پاسخ اینکه این سه نیرو متضاد چگونه همکاری می کنند و افعال  
 و آثار خود را با هم هم آهنگ می سازند، «کاریکا» می گوید: «فعالیت آنها، مانند  
 چراغی، متوجه مقصدی واحد است». «واچاسپاتی» در این باره می افزاید: «همانطوری  
 که فتیله و سوخت که (در طبیعت فطری) خود متضاد با احتراق و آتش هستند،  
 چون مشتعل گردند (milita) با اتفاق آتش (sahānalena)، کار (مشترکی) انجام  
 می دهند (kāryam kurutah) که عبارت از روشنائی بخشیدن است، یا همانطوری که  
 باد و صفرا و بلغم بدن (vāta - pitta - s'leṣmānah) با وصف این که خصائص متضاد  
 و متغایری بایکدیگر دارند (parasparavirodhinah)، جهت حفظ جسم، همکاری

۱ - *Tattvakaumadī*, XII

۲ - *Ibid*.

sattvam pravṛttiniyamāvas'ritya rajastamasoh prakāś'ena upakaroti. rajas  
 prakāś'aniyamāvas'ritya pravṛtṭyetarayoh tamah prakāś'aprāvṛtṭtyas'ritya  
 niyamenetarayoriti



می‌کنند، بهمانگونه نیز، سه جوهر یعنی «ساتوا»، «راجاس» و «تاماس» با اینکه متضاد بایکدیگراند از یکدیگر تبعیت می‌کنند و کار خود را انجام می‌دهند و هدف آنها، آزادی روح است (از پلیدیهای ماده)<sup>۱</sup>.

**تعبیرهای گوناگون جوهرهای سه‌گانه** - در تعبیر کلمه «گونا» ارباب تحقیق عقاید بسیار ابراز داشته‌اند. «کلبروک» (Colebrooke) آن را صفت صورت دهنده یا صفت سازمان بخشنده اشیاء می‌داند، نگارنده این تعبیر را پذیرفته و از آن استفاده کرده است، زیرا شدت وضعف گوناهای موجود در اشیاء تعیین‌کننده ماهیت آنهاست به این علت می‌توان این سه جوهر را از لحاظی سه صفت سازمان بخشنده اشیاء دانست<sup>۲</sup>. «لاسِن» (Lassen) در ترجمه لاتینی خود از رساله «سانکھیا کاریکا»، «ساتوا» یا جوهر (روشنائی) را با کلمه «اسنتیا» (essentia) یا جوهر ذاتی، و جوهر تحرک را با کلمه «ایمپتوس» (impetus) یا تحریک و شهوت، و جوهر تاریکی را با کلمه «کالیگو» (caligo) یا تاریکی تعبیر کرده است<sup>۳</sup>.

به نظر «داسگوپتا» این سه جوهر بترتیب جوهر عقل، جوهر فعلیت و جوهر ماده هستند<sup>۴</sup>. «رنه گِنون» این سه نیرو را تمایل تصاعدی و انبساطی و نزولی می‌پندارد و آن را با مفهوم تمثیلی و رمزی صلیب مسیحیت تطبیق می‌دهد. خط عمودی صایت که متمایل بسوی بالا است، نمودار نیروی تصاعدی (sattva) است، نیمه دوم خط عمودی که بسوی پائین کشیده شده، نیروی نزولی است و خط افقی

۱ - *Tattvakaumadī*, XIII

yathā varttitaile analavīrodhinī atha milite sahānalena rūpaprakāś'alakṣaṇam kāryam kurutaḥ, tathā ca vātapittas'leṣmānah parasparavīrodhinah s'arīradh-āranalakṣaṇakāryakārinah, evaṁ sattvarajastamāmsi mithoviruddhānyapyanuvartsyanti svakāryam kariṣyanti ca, ...

نقل از : J. Davies : *op. cit.*, pp. 23 - 24

۲ - *Ibid.*

۳ - S. Dasgupta : *op. cit.*, p. 244



صلیب، نیروی انبساط (rajas) در یکی از درجات هستی است. محل تقاطع این دو خط عمودی وافقی که مرکز صلیب است، نقطه‌ای است که در آن این سه نیرو یکدیگر را خنثی می‌سازند و این «محل» در فرضیه «گون» اشاره به تعادل بدوی ماده اولیه است.<sup>۱</sup>

تفسیر گون با بند ۵ رساله «سانکھیا کاریکا» هم‌آهنگی دارد، «کاپیلا» در این بند می‌گوید: «در بالا جوهر نیکی (ساتوا) غلبه دارد، و در پائین خلقت «تاماس» یا جوهر تاریکی است، در میانه «راجاس» غلبه دارد، و اینچنین است از برهمین تا عالم نباتی<sup>۲</sup>».

«آلن دانیلو»، «ساتوا» یا تمایل تصاعدی را نیروی گریز از مرکز (centripète) و «تاماس» را نیروی مرکزجو (centrifuge) و «راجاس» را نیرو یا تمایل مدارجو (tendance orbitative)<sup>۳</sup> تعبیر کرده است. محل تقاطع این سه تمایل را می‌توان نقطه اعتدال تضادها (coïncidentia oppositorum) که همان حالت موازنه ماده اولیه است، پنداشت. «چرباتسکی» معتقد است که سه مقوله بودائی یعنی تقسیم عناصر جهان به سه مقوله ماده و ذهن و نیرو، با سه «گونای» سانکھیا قابل مقایسه هستند<sup>۴</sup>، این مطلب در فصل مکاتب بودائی مورد بحث قرار گرفت.

«الیاد» معتقد است که گوناها طبیعتی مضاعف دارند، یعنی از یک سو، عینی هستند و پدیده‌های عالم خارجی را تشکیل می‌دهند و از سوی دیگر، ذهنی

۱ - René Guénon : *Le symbolisme de la croix*, Paris, 1931, pp. 49 - 55

۲ - S. K. LIV

ūrdhvam sattvavis'ālah tamovis'ālas'cā mūlatahsargah. madhye rajo vis'ālo brahmādistambaparyantah

۳ - Alain Daniélou : *Le polythéisme hindou*, Paris, 1960, pp. 50 - 51

۴ - Th. Stcherbatsky : *The Central Conception of Buddhism*, Calcutta, 1961, pp. 18 - 19



هستند چه آنان کیفیت مراتب نفسانی و ذهنی را تعیین می‌کنند، و بهمین جهت است که «تاماس» را می‌توان از لحاظ عالم عینی، اصل سکون و تاریکی و ماده پنداشت و از لحاظ عالم ذهنی، تاریکی ضمیر و سد حاجب واقعیات و شهوات پلید و کدر بحساب آورد<sup>۱</sup>.

آنچه این ارباب تحقیق درباره ماهیت «گوناها» گفته‌اند، جوانب گوناگون این سه جوهر است و هریک از این فرضیه‌ها از لحاظی درست است، زیرا «گوناها» واقعیتهای بسیار لطیفی هستند که مشگل می‌توان آنان را در قالب یک تعبیر و یک لفظ محدود ساخت، اگر طبقه‌بندی سه گانه عالم کبیر و عالم صغیر را باهم تطبیق بدهیم، عالم روحانی با روح و عقل آدمی تطبیق می‌کند و عوالم برزخی با نفس انسان، و عالم ماده با جسم او منطبق است. در نتیجه «گوناها» هم تمایلات سه گانه نیروهای تصاعدی و انبساطی و نزولی توانند بود و هم مطابق با جوهرهای عقلانی، نفسانی (ذهنی) و مادی خواهند بود، و در این صورت کلیه تفاسیری که از این سه صفت سازمان بخشنده عالم بعمل آمده مفهوم واقع می‌شود. «گوناها» در کلیه اجسام مرکب به تناسبات مختلف موجوداند و بعلمت ترکیبات گوناگون آنها، جوهرهای مختلف و کیفیات متفاوتی بین اشیاء پدید می‌آید. «گوناها» با اینکه در اجسام، به اندازه‌های جورواجور موجوداند، معذک در یکدیگر اثر می‌گذارند و با فعلیت ترکیبی خود، خصائص نو، کیفیات جدید، و جواهر تازه بوجود می‌آورند. تنها موردی که در آن «گوناها» به تناسبات گوناگون ترکیب نمی‌یابند و یکدیگر را خنثی می‌کنند و بامقاومت متقابل خود، حالت تعادل و توازن ایجاد می‌کنند، «پراکریتی» است که حالت تجانس و عدم تعین و توازن کامل است. این حالت تعادل نیروهای سه گانه که بلا تعین و توجیه ناپذیر و بی شکل و صورت است، همان ماده اولیه و «پراکریتی» است.



### قانون علیت یا وجود معلول در علت (satkāryavāda)

سانکھیامعتقد است که ریشه کائنات و بطن و مادر خلقت همان «پراکریتی» و ماده اولیه است، «پراکریتی» در عین حال مبدأ پیدایش عالم عینی و عالم ذهنی است. اما نکته‌ای که در اینجا اهمیت بسزائی دارد، دانستن این است که چگونه سانکھیا وجود این ماده اولیه را به اثبات می‌رساند و برای توضیح مراتب هستی و نحوه وقوع خلقت، متوسل به چه فرضیه و چه دلیل و برهانی می‌شود؟ راز آفرینش در این نحوه تفکر بواسطه قانون علیت بیان شده است. در فصل «نیایادارشانانا» شرح مبسوطی درباره نظرات گوناگونی که مکاتب فلسفی هندی در این باب ابداع کرده بودند مذکور شد، حال به شرح قانون علیت چنانکه مکتب سانکھیا وضع کرده می‌پردازیم:

قانون علیت را در سانکھیا «ساتکاریاوادا» (satkāryavāda) یا معلول مضمحل در خود علت می‌گویند، یعنی پیش از آنکه علت به فعل بگراید و معلولی از خود ظاهر سازد، این معلول خود بالقوه در علت موجود بوده است. مبحث دیگر گونی یا تحول (parināma)، یعنی حرکت تکاملی و توسعه و بفعلیت در آمدن امکاناتی که در علت‌العلل موجود بوده‌اند، این نحوه ایجاد، آفرینش از هیچ نیست (ex-nihilo) بلکه غرض بفعلیت در آمدن امکاناتی است که بالقوه در «پراکریتی» موجود بوده‌اند. «ویجنیانابهیکشو» درباره ارتباط علت و معلول می‌گوید: «همانطوری که مجسمه‌ای (بالقوه) در سنگ موجود است و به نیروی (خلقه) حجاری نمایان می‌شود، بهمانگونه که روغن از دانه زیتون، به علت خرد کردن آن (niṣpīdana)، ظاهر می‌شود، همانطور نیز، نیروی آفریننده علت فعلیتی بوجود می‌آورد که فقط بواسطه آن، معلول ظاهر می‌شود»<sup>۱</sup>.

۱ - Vijñāna Bhikṣu : *Sāmkhyapravacanabhāṣya* I, 120  
 sataś'ca kāryasya kāraṇa-vyāpārād abhivyaktimātram loke' pi drṣṭam,  
 yathā silāmadhyasthapratimāyā laingikavyāpārena' bhivyaktimātram  
 tilasthatailasya niṣpīdanena



دلایلی که «سانکھیا» برای اثبات این آئین علیت اقامه می‌کند بدین قراراند:

### ۱ - هیچ چیز از چیزی غیر موجود بوجود نمی‌آید (asad karanād) <sup>۱</sup> . آنچه

هیچگاه به هستی نگرائیده ، هرگز علت معلولی نمی‌تواند شد ، و معلول بفعلیت درآمدن نیرو یا ماده ایست که در خود علت موجود بوده است . این عبارات درواقع تنقید فرضیه علیت مکتب « نیایا - وی شیشیکا » است که آئین « عدم وجود معلول در علت » یا « ظاهر شدن معلول از انهدام پیشین » (asadkāryavāda) را عنوان می‌کند و می‌گوید در مثال بوجود آمدن کوزه از گِل ، علت مادی ، گِل است ، اما علل دیگری نیز وجود دارند که در حکم علل فاعلی و فرعی بشمار می‌آیند ، چون چرخ کوزه گر و خود کوزه گر . این علل فاعلی و فرعی بسبب ترکیب و تلفیق نیروهای خود ، علت مادی ( گِل ) را معدوم می‌سازند و معلولی جدید ( کوزه ) پدید می‌آورند که قبلاً موجود نبوده و حال پدید آمده است . سانکھیا این فرضیه را سخت انتقاد کرد و از قبول آن امتناع ورزید و گفت که عدم ، غیر موجودیت است و علت غیرموجود ، نمی‌تواند معلولی موجود بوجود بیاورد .

### ۲ - بین علت و معلول ارتباطی ( خواه بالقوه و خواه بالفعل ) موجود است .

یعنی باید بین معلول و علت سنخیتی وجود داشته باشد . اگر علت مادی وجود نداشت ، ارتباط و سنخیت بین علت و معلول میسر نمی‌بود ، بعنوان مثال : ماست را از آب نتوان گرفت و فقط شیراست که موجب پیدایش ماست و کره و پنیر می‌گردد ، پس بایستی بین معلول و علت سنخیت و ارتباطی وجود داشته باشد .

### ۳ - بعلت عدم پیدایش هر چیز از هر چیز دیگر (sarva - sambhava - abhavāt) <sup>۲</sup> .

« و اچاسپاتی » می‌گوید: اگر معلول به علت مربوط نمی‌گردد ، هر معلولی از هر علتی صادر می‌شد (sarvakāryajātam sarvasmāt bhavet) <sup>۳</sup> و بالنتیجه می‌توانستیم از شیر

۱ - S. K. IX

۲ - S. K. IX

۳ - Tattvakaumadi, IX



هم‌کره بگیریم ، هم‌ماست و هم‌طلا ، و هم‌هرچیز دیگر و این محال است پس باید بین علت و معلول تناسبی باشد و آن دو از یک‌سنگ باشند .

۴ - بسبب نیروی فاعلی علتی مستعد (s'aktasys'akyakaranāt) <sup>۱</sup> . باید استعداد

نیروئی در علت فاعلی وجود داشته باشد تا معلول از آن صادر بگردد ، یعنی خود معلول ، می‌بایستی قبل از ظهور ، بالقوه در علت نهفته باشد تا معلول از آن صادر بشود و بر اثر نیروی فاعله علت به فعل بگراید و مصداق بیابد .

۵ - بسبب طبیعت خود علت (karānabhāvāt) . یعنی معلول سوای علت

نمی‌تواند بود . من باب مثال پارچه از الیاف خود جدا نیست و نسبت الیاف به پارچه برسبیل ملازمه است زیرا نمی‌توان پارچه را بدون الیاف تصور کرد و یا الیاف را بدون پارچه به نظر آورد و این دو از یک ماده ساخته شده‌اند .

پس از آنچه گفته شد برمی‌آید که معلول فقط صورت توسعه یافته علت است یا عبارت دیگر بفعلیت درآمدن علت ، موجب پیدایش و ظهور آن معلولی می‌گردد که قبلاً در حالت استتار و پنهانی و کمون در خود علت مستور و محجوب بود .

### اثبات پراکریتی

حال با توجه به این قانون علیت ، سانکھیاً با اقامه دلائلی چند می‌کوشد تا وجود « پراکریتی » (ماده اولیه) را به اثبات برساند . « پراکریتی » ادراک ناپذیر است و آن را فقط می‌توان از آثار و مظاهرش استنتاج کرد ، و آثار آن عبارت‌اند از عقل بزرگ و سایر اصول متحولی که بترتیب از یکدیگر منکف می‌شوند <sup>۲</sup> . دلائل بدیعی که سانکھیاً جهت اثبات « پراکریتی » می‌آورد بدین قرار است « اویاکتا پراکریتی » که ریشه اول است از دلائل زیر استنتاج می‌شود :

۱- از حدود تعینات اشیای متکثره (bhedānām - parimānāt) <sup>۳</sup> . کلیه مراتب

۱ - S. K. IX

۲ - S. K. VIII

۳ - S. K. XV



هستی از عقل بزرگ گرفته تا عناصر خمرسه، محدود و متعین‌اند، پس معلول علتی هستند و علت آنان نیز بایستی بنوبه خود، علتی داشته باشد، والی غیرالنهاییه. عناصر خمرسه معلول عناصر لطیف‌ازد و عناصر لطیف از خود آگاهی (ahamkāra) جدا می‌شوند و خود آگاهی، معلول عقل بزرگ است، و عقل بزرگ، از «پراکرتی» صادر می‌شود، بدین ترتیب، هر مرتبه‌ای از مراتب هستی در مرتبه مافوق خود موجود است و بعلا گسترش و توسعه آن تحقق می‌یابد. اگر این تسلسل را الی غیرالنهاییه ادامه بدهیم، نتیجه‌ای نخواهیم گرفت، پس ناگزیر هستیم درجائی متوقف بشویم و آن را علت‌العلل و نخستین انگیزه تصور کنیم و بپنداریم که آن علت‌العلل که بقول ارسطو «محرك اول و خود ساکن مطلق است» بایستی همان ماده اولیه و بطن و مادر کلیه اشیاء باشد که متحول می‌شود و امکانات موجود در خود را بسط و توسعه می‌دهد و بدانان مصداق می‌بخشد.

۲- از همانندی اشیاء در حین کثرت (samanvayāt) <sup>۱</sup>. اگر اشیای متکثره جهان را در نظر بگیریم، متوجه خواهیم شد که صفات و کیفیات مشترکی دارند و بر حسب امکانات فطری خود، از تناسبات گوناگون سه جوهر متمتع هستند. اگر این حجاب تکثری که اشیاء را متمایز به صفات مختلف می‌سازد برطرف بگردد، و اشیاء از حیطة قدرت «گوناها» خلاصی یابند، یعنی اگر از چنگ سه جوهر تصاعدی و انبساطی و نزولی آزاد بشوند، فقط «پراکرتی» می‌ماند و بس، چنانکه در انحلال عالم، هنگامی که کلیه صور آفرینش متلاشی می‌شوند و «گوناها» از فعالیت خود دست می‌کشند فقط اقیانوس بیکران و متجانس ماده اولیه می‌ماند.

۳- از سیر تکامل نیروی خلاقه علت (s'aktitah pravrttes'ca) <sup>۲</sup>. سیر تکامل یا عبارت بهتر تحول و دگرگونی تدریجی مراتب هستی و درجات آفرینش، بموجب

۱ - S. K. XV

۲ - S. K. XV



نیروی‌های خلاق علل مختلف تحقق می‌پذیرد و شکی نیست که هیچ معلولی از علتی بی‌حاصل و عقیم مایه هستی نتواند گرفت، و نیروی خلاقه علت، همانا وجود بالقوه معلول است در علت یعنی معلولی که هنوز به‌ظهور نپیوسته و عینیت نپذیرفته است. نیروی هر معلولی قائم بر علتش است و نیروی این اخیر قائم بر علت پیشین است و سرانجام نیروی نیروها و علت علت‌ها، همان «پراکریتی» است که مخزن و منبع سرشار از انرژی و نیروی بی‌حد و حصر است.

۴ - از تفکیک علت و معلول (kāraṇa - kāryavibhāgāt). نیروی عظیمی در عالم جریان دارد که آثار آن در کلیه شئون عالم شایع و مشهود است، هر مرتبه‌ای راسبی است و هر سببی را علتی و هر علتی را انگیزه ایست. عناصر پنجگانه معلول عناصر لطیف‌اند و عناصر لطیف معلول خود آگاهی هستند و خود آگاهی معلول عقل بزرگ و عقل معلول ماده اولیه است، زیرا هر معلولی در علت خود مستتر و هر علتی مبدأ و اصل معلولی است که از آن بوجود آمده. عالم بر روی هم، در حکم معلول بزرگی است و البته بایستی علتی داشته باشد و آن چنانکه گفته شد «پراکریتی» است.

۵ - از وحدت تفکیک ناپذیر صور آفریده (vais'varūpa - avibhāgāt)'.  
عالم واحدی است تجزیه ناپذیر، اشیاء بهم پیوسته و عضو یک پیکراند و لازم و ملزوم یکدیگر هستند. هیچ عضو و قسمتی از جهان از اعضای دیگر آن مستقل نیست و از مبدأ تا عناصر جسمانی، پیوستگی‌ای هست که چون رشته‌ای، مراتب عالم را بهم می‌پیوندد و متصل می‌سازد، هنگام انحلال عالم جهت معکوس که همان بطلان تدریجی صور است دیده می‌شود و بترتیب هریک از درجات هستی بر سبیل متصاعد به درجه مافوق خود ارتقاء می‌یابد و در آن محو می‌گردد و سرانجام همه مراتب به علت غائی خود باز می‌گردند، و چون بهم پیوسته‌اند باید از مبدأ مشترکی

۱ - S. K. XV : bhedānām parimanāt samanyavāt s'aktitah pravrttes'ca kāraṇakāryavibhāgādavibhāgāt vais'varūpasya



هستی گرفته و صادر شده باشند و آن « پراکریتی » یا بطن اولیه جمله پیدایشهای جهان است.

### فرق بین پراکتی و آفرینش آن

حال باید دید که فرق بین اصل منفعل یا ماده اولیه که آنرا اصل ظهور ناپذیر (avyakta) گفته‌اند و خلقت که اصل ظاهر (vyakta) و پیدا است چگونه است؟

اصل ظاهر شامل کلیه درجات هستی است و دارای خصائص زیر است :

الف - آن علتی دارد (hetuman) یعنی معلول علتی است.

ب - غیرابدی است و بقاء ندارد (anityam).

ج - غیرکلی است (avyāpi) یعنی محیط به اشیاء نیست و چون معلول است البته به علتی که آنرا پدید آورده احاطه نمی‌توان داشت.

د - متحرك است (sakriyam). درجات آفرینش متحرك به حرکت لاینقطع هستند، عقل و خود آگاهی از قالبی درآمده، وارد قالب دیگری می‌شوند و در سلسله مراتب هستی همواره سرگردان‌اند.

ه - متکثر (anekam) و قائم بر علت (as'ritam) و مرکب از اعضاء مختلف (sa - avayavam) و متکی بر غیر (paratantram) است<sup>۱</sup>.

« پراکریتی » بموجب این خصائص از خلقت خویش متفاوت است. صفات و کیفیات « پراکریتی » درست عکس خصائص خلقت است زیرا « پراکریتی » محیط به همه چیز است و ابدی و ساکن و مستقل و قائم بخود است و در قبال دیگر گونیهای خویش یکپارچه و لایتجزی است. اما اگر « پراکریتی » را در مقابل روح که اصل لم یلد و لم یولد است قرار دهیم، می‌بینیم که « پراکریتی » بسان اصولی که از آن صادر شده‌اند، متأثر از فعل و انفعالات سه جوهر است و هردوی آنان [یعنی پراکریتی



و اصول صادره از آن [ فاقد شعور و آگاهی هستند ، چون آگاهی صفت ممیزه روح است. هر دوی آنان از برای تمتع و لذت روح بوجود آمده‌اند و روح را تمتع گیرنده (bhoktr) گفته‌اند.

پراکرتی و دگرگونیهای آن بمنزله بساط طعامی است که در سفره دستگاه خلقت از برای روح گسترده شده باشد و تمتع گیرنده ممتاز و بی‌همتا همان روح است. صحنه گیتی، بسان آئینه‌ایست و نقش‌ونگار دگرگونیهای «پراکرتی»، که در آن منعکس شده، نمایشگاه صورلطیف و ظریفی است که از برای تماشای «پوروشا» و جهت ارضای خاطر آن، به هزاران زینت مزین و به حلیه جمال آراسته شده و در مقابل نگاه محظوظ «پوروشا» نقاب از چهره خویش برداشته است. ناظر واقعی همان روح است و پراکرتی و عقل بزرگ و سایر درجات هستی منظر و تماشاگاه آن هستند.

#### اثبات روح یا پوروشا (puruṣa)

روح یا «پوروشا» که اصل فاعل خلقت است مبدأ و اساس عقل و آگاهی است. صادره اول یا عقل بزرگ (buddhi) که بدان بعداً اشاره خواهد شد، اصل شعور و آگاهی نمی‌تواند بود، زیرا از «پراکرتی» یعنی ماده صادر گردیده و ماده فاقد آگاهی است. دیگر اینکه «پراکرتی» علت عقل بزرگ است و چنانکه مذکور شد، معلول از منخ علت است و پیش از فعلیت پذیرفتن، در آن مستور و محجوب بوده و فقط بر اثر توسعه و بفعلیت درآمدن نیروهای نهفته در علت است، که معلول مصداق می‌یابد و عینیت می‌پذیرد. حال که «پراکرتی» فاقد آگاهی است چگونه می‌توان تصور کرد که علت نا آگاهی معلول ذی‌شعوری پدید آورده باشد؟

«سانکھیا کاریکا» در بند هفدهم می‌گوید: «چون اجتماع اشیاء مرکب، از برای غیر گسترده شده، (samghāta - parārthatvāt) و چون محمل و اساسی (adiṣṭhāna) مخالف با سه نیروی سازمان بخشنده جهان می‌بایستی وجود داشته باشد (triguṇādi - viparyayād - adiṣṭhānāt) و [چون می‌بایستی اصلی موجود باشد] که



از همه چیز تمتع گیرد (bhoktrbhāvāt) و چون نیروی فاعلی، جهت‌گریز و تجرد[از جهان مادی] تحقق یافته است (kaivalyārtham pravṛttes'ca) پس روح وجود دارد» (puruṣa - asti) <sup>۱</sup>.

در این بند، سانکھیا چهار دلیل مهم برای اثبات روح اقامه می‌کند و بدین نحومی کوشد یکی از مهمترین مباحث فلسفی مکتب خود را ثابت کند.

**۱- عالم از برای غیر گسترده شده - کلیه اشیاء و کائنات از برای غیر و جهت ارضای خاطر روح آفریده شده‌اند.** «گوداپادا» (Gauḍapāda) در تفسیر این بند می‌گوید: «بدانگونه که تخت‌خوابی با کلیه لوازم: پستی، پایه و تشک و غیره از برای شخص غیری ساخته شده است، و اعضای متشکله آن را بیک دیگر حاجتی نیست، و از مشاهده آن چنین برمی‌آید که شخصی روی آن جای گرفته و می‌خسبد و این تخت را از برای او مهیا کرده‌اند، بهمانگونه نیز این عالم که مرکب از عناصر پنجگانه و غیره است، از برای غیر آفریده شده و اصل ممتازی وجود دارد که از برای تمتع او، این پیکر جهان که شامل مراتب عقل و خود آگاهی و غیره است ایجاد شده است» <sup>۲</sup>.

خلقت بنائی است بس سست بنیاد که بر قاعده تحرك و تبدیل قرار گرفته و به لباس تنوع و تكثر و به حلیه تكلف آراسته گردیده و همانگونه که زنی با پوشیدن جامه‌های فاخر و با شکوه می‌کوشد که بدیدگان همسرش جمال و لذت ببخشد، همانطور نیز طبیعت و کلیه صنایع بدیع آن که به مثابه جامه‌های فاخر همان زن است، از برای لذت روح پیراسته گشته و متنوع جلوه کرده است. حال اگر تسلسل

۱ - S. K. XVII

saṃghātaparārthatvāt trigunādiviparyayādadiṣṭhānāt puruṣo' sti bhoktr  
bhāvāt kaivalyārtham pravṛttas'ca

نقل از J. Davies : op. cit, p. 30 - ۲



اشیائی را که هریک از برای دیگری ، خلق شده‌اند ، الی غیرالنهاییه ادامه بدهیم ، استدلال ما پایان نخواهد داشت ، یعنی اگر من باب مثال بگوئیم صندلی برای غیر ایجاد شده و آن غیر نیز برای دیگری ساخته شده ، این رشته زنجیری استدلال الی غیرالنهاییه ادامه خواهد یافت و لیکن برای جلوگیری از این قبیل استدلال‌ها ، ناگزیریم ، در جائی توقف بکنیم و اصلی را بپذیم که لم یلد ولم یولد است و قائم بخود بوده و بهیچ صفتی موصوف نیست ، این اصل ممتاز که همان «غیر» مطلق است فقط «پوروشا» تواند بود .

**۲ - اساسی سوای سه جوهر وجود دارد -** این جهان کون و فساد بر پایه فعل و انفعالات سه نیروی تصاعدی و انبساطی و نزولی استوارگشته ، و یکدم لذت و یکدم رنج است و دم دیگر نه این است و نه آن ، اما در پس این احوال گذرنده و این دایره بی‌قرار صیورت ، محور و اساسی هست که به جمله احوال شاعر ، و ناظر دگر گونیهای لاینقطع ماده و منشأ آگاهی و هشیاری است . این واحد مستقلی که در حکم محور دایره هستی جهان است همان روح است که منزّه از سه جوهر بوده و قائم بر هستی خویش است ، یعنی در پس فعل و انفعالات ناشی از سه نیروی خلاق طبیعت ، محمل و اساسی مطلق وجود دارد ، و همانگونه که ارا به رانی ارا به ای را رهبری می‌کند ، بدانگونه هم ، روح راهبر جسم و تن است .

ماده منفعل و پذیرنده است و تاب گرداندن امور آفرینش را ندارد و عنان اختیار عالم در دست نیروی فاعلی است . این نیروی جدا از ماده ، که برفراز دگر گونیهای آفرینش طیران می‌کند در سانکھییا ، وضعی متناقض دارد ، بدین معنی که هم منشأ افعال و گرداننده آنان است و هم عاری از هرگونه فعل و انفعال و اصلی منزّه و خنثی بشمار می‌آید .

**۳ - اصلی است که از همه چیز تمتع می‌گیرد -** طبیعت تماشا که و منظری است بر ساخته برای ناظری نازک بین . در بحث اول گفته شد که بساط خلقت از برای غیر گسترده شده و این غیر همان «پوروشا» است . حال «سانکھیاکاریکا» می‌گوید:



« بایستی اصل موجود باشد که از همه چیز متمتع گردد » توضیح آنکه روح ، حق تملک برجهان را دارد و از آن بهره می‌گیرد و متمتع می‌شود. خلقت را با کلمه « بوگیا » (bhogya) یا « آنچه که باید از آن تمتع گرفت » یا « موضوع لذت » تعبیر می‌کنند، درحالی‌که روح را « بوکتری » (bhoktr) یا « لذت و تمتع گیرنده » می‌گویند، یا بعبارت دیگر طبیعت را منظر « دریشیا » (drs'ya) یا آنچه که دیده می‌شود و روح را « دراشتری » (drastr) یا ناظر می‌پندارند ، یعنی اصلی که به دستگاه عالم نظارت می‌کند و از آن متمتع است. این حق تملک و بهره‌برداری ، ازجمله خصائص روح است.

**۴ - تجرد روح از ماده -** دلیل چهارم بنابر « سانکھیا کاریکا » اینست: « چون نیروی فاعلی جهت‌گریز و تجرد از جهان مادی تحقق یافته است <sup>۱</sup>. این دلیل در خور اعتناست ، چون نتیجه منطقی صفت تنزیهی روح از قیود مادی است. آزادی در مکتب « سانکھیا » هنگامی تحقق می‌یابد که آدمی از استیلای « سه‌گونا » خلاص گردد. این خلاصی از طریق مادیات و دگرگونیهای ماده و « پراکرتی » مبسر نیست ، زیرا نفس خود آزادی یعنی استخلاص از ماده و نه گرایش بسوی آن. اصلی که منزله از ماده است و از حوادث گزندش نیست ، « پوروشا » است. پس فقط باتوسل به آن و گریز و رهائی ازجهان است که می‌توان به آزادی نائل آمد و از آلام جانگداز روزگار آزاد شد.

سانکھیا معتقد است چون آزادی موجود است و مزایای آن برخاص و عام مشهود، پس باید مبحث نجات و آزادی را حمل بر وجود روح کرد زیرا اگر روحی نبود، گریز از قیود مادی و تعینات هستی امکان نمی‌داشت و انسان هرگز از گردونه باز پیدائی خلاص نمی‌شد و از آفات و بلیات نفس خود ، مستخلص نمی‌گردید و بالنتیجه همواره در تاسه واضطراب این تنگنای هستی اسیر می‌ماند. تناقضات موجود



در آئین روح در مکتب سانکها انتقادات بسیار برانگیخته است. اگر روح پاک و ابدی و لایتناهی است، چگونه گرفتار محدودیتهای «پراکریتی» می‌شود و با ماده پیوند حاصل می‌کند و برای آزادی خود، از «پراکریتی» استمداد می‌طلبد و بدان نیازمند است.

پاسخ «سانکها» این است که علل این رنج و بواغث پیوند روح و ماده را نمی‌توان بشیوه تعقل دریافت، باید واقعیت را آنچنان که هست پذیرفت و سعی کرد که از منجلا ب رنج و دام غفلت خلاصی یافت. آئین بودا برای گریز از این قبیل تناقضات موجود در مفهوم «روح» مبحث روح را یکسره تکذیب کرد و بجز عناصر گذرنده و گرد هم آمده (samghāta) که جریان حیات را تشکیل می‌دهند، حقیقت دیگری در ذات آدمی نیافت. مکتب «ودانتا» واقعیت واحدی در پس مظاهر عینی و ذهنی عالم می‌یابد و خلقت را سرابی بی‌بود و رؤیائی باطل می‌پندارد، ولی مکتب «سانکها» - یوگا «نه واقعیت جهان را تکذیب می‌کند و نه منکر روح می‌شود، و همین امر موجب گردید که حکیم بزرگ «ودانتا»، «شانکارا» این آئین را به باد انتقاد بگیرد<sup>۱</sup>.

### تکثر ارواح

عالم پراز ارواح ابدی و آزاد و بی‌حرکت است و هر روح در حکم واحد بسیط و مستقلی است و تعداد ارواح مساوی با تعداد افراد در جهان است، روح نه با ماده در تماس است و نه با ارواح دیگر. «ودانتا» مبحث تکثر ارواح را توهم و خیالی بی‌اساس می‌انگارد ولی مکتب «سانکها» - یوگا «بعلی که شرح آن مذکور شد این مبحث را می‌پذیرد و ضمیمه آئین خود می‌کند.

دلایلی که «سانکها» برای اثبات تکثر ارواح اقامه می‌کند بدین قراراند:

- ۱ - امتیاز زمانی بین تولد و مرگ، ۲ - عدم تقارن افعال، ۳ - تغییرات گوناگون سه «گونا» (S. K. XVIII).



### ۱- امتیاز زمانی بین تولد و مرگ - درباره امتیاز بین مرگ و تولد «واچاسپاتی»

می‌گوید: «زایش روح، یعنی پیوند آن با اجسام، عقل، خودآگاهی، ذهن، حواس و جسم که باتفاق بصورت مجموعه‌ای متعین و بی‌سابقه درآمده‌اند»<sup>۱</sup>، «نه اینکه روح تغییری بکند چه آن تغییر ناپذیر است» (na tu puruṣasya parināma) <sup>۲</sup> (tasyāparināmitvāt) و «مرگ یعنی خلاصی (parityāga) از جسم و کلیه چیزهای مأخوذ یا اکتسابی، نه اینکه (بامرگ) روح فانی بشود چه روح قرار ابدی دارد»<sup>۳</sup>. پیروان سانکھیا می‌گویند اگر چنانکه مکتب «ودانتا» می‌گوید روح، واحدی یگانه می‌بود، می‌بایستی هنگام فوت فردی کلیه افراد دیگر نیز می‌مردند و با تولد آن، تمام بشریت پایه‌عرصه هستی می‌نهاد و این محال است پس ارواح بسیاراند.

حس باطن مملو از تأثرات منتج از کردار پیشین است، و حواس باطنی افراد که با ارواح گوناگون پیوند حاصل می‌کنند متکثراند، حال اگر حواس باطنی متعدد نمی‌بودند، ضایعه عضوی که گروهی از اشخاص را عارض می‌شود مانند کری ولالی، شامل کلیه افراد دیگر نیز می‌گردید<sup>۴</sup>.

### ۲- عدم تقارن افعال - دلیل دیگر تکثر ارواح، عدم تقارن افعال است. افعال

افراد، متمایز از یکدیگرند و در لحظات متفاوت و متوالی بوقوع می‌پیوندند. اگر

۱ - *Tattvakaumadī*, XVIII

nikāyavis'istābhirapūrvabhirdeha - indriyamano' hamkāra buddhivedanābhih puruṣasyābhisambandho janma

۲ - *Ibid.*

۳ - *Ibid.*

teṣāmeva ca dehādīnāmupāttānām parityāga maranam natvātmano vinās'ah, tasya kuṭasthanityatvāt

۴ - روح پیش از آنکه آزاد بشود متأثر از تأثرات کردار پیشین است، همین تأثرات باعث می‌شود روح از قالبی به قالب دیگر درآید. اگر فقط یک روح در جهان وجود داشت کلیه افراد با عیوب و نقائص یکسان بدنیا می‌آمدند.



روحی واحد، در کلیه موجودات ساری و منتشر بود و برآنان حاکم، می‌بایستی، عمل یکی از افراد، موجب پیدایش فعل مشابهی در شخص دیگر می‌گردید و در این صورت کلیه موجودات در آن واحد دست به کارهای [ مشابه و متجانس ] می‌زدند و این محال است (tatas'ca sarvānyeva s'arirāni yugapaccālayet)<sup>۱</sup>.

۳- تغییرات گوناگون سه‌گونا - افراد به تناسبات متعدد تحت سلطه و اقتدار سه‌گونا هستند، گروهی گرایش به نیکی دارند، پاره‌ای متمایل به شهوات‌اند و برخی به تاریکی و پلیدیهاروی می‌آورند، اگر کلیه ارواح در حکم روحی واحد بشمار می‌آمدند، احوال اخلاقی و ذهنی افراد، یکی می‌بود. پس از آنچه که گفته شد برمی‌آید که ارواح بسیاراند و هر یک، تحت شرایط خاصی، به جسم و حواس و ذهن و خود آگاهی و عقل، می‌پیوندند و متمایز از دیگری جلوه‌گر می‌شود، اما روح فطرتاً پاک و پاکیزه است و از تضادهای «گوناها» مبری است.<sup>۲</sup>

«روح شاهد (sākṣitvam) و خنثی (madhyasthyam) و ناظر (draṣṭṛtvam) و مجرد (kaivalyam) است. آن را منزله از هر فعل و انفعال می‌گویند (akartṛbhāvaḥ)»<sup>۳</sup>.  
روح منشأ شعور و آگاهی و هشیاری است و فقط موجود ذی‌شعوری شاهد و ناظر چیزی تواند بود، «بدانگونه که طرفین دعوا، اختلاف خود را به شاهدهی ارجاع می‌کنند، بهمانگونه نیز «پراکرتیتی» دگرگونیهای خود را به روح عرضه می‌دارد و روح برآنان نظارت و شهادت می‌کند»<sup>۴</sup>.

روح را میانجی (udāsin) نیز می‌گویند زیرا روح بر فراز کشمکش اضداد است و بهیچ طرف وجهتی گرایش و تمایلی ندارد و نه فاعل است و نه منفعل، نه متعین

۱ - *Tattvakaumadī*, XVIII

۲ - *S. K. XIX* : tasmācca viparyāsātsiddham sākṣitvam asya puruṣasya. kaivalyam mādhyasthyam draṣṭṛtvam akartṛbhāvas'ca

۳ - *Ibid*.

۴ - *Tattvakaumadī*, XIX



به تعینی است و نه موصوف به صفتی بلکه از هر صفت و تمایل و گرایش مبری و منزّه است و تنزیه و تجربد ویژه حال اوست.

حسن باطن که خود فاقد هر گونه آگاهی است (acetana) بعلت پیوند با روح است که ذیشعور جلوه می‌کند، و «بواسطه فعالیت گوناها، روحی که خشی و منزّه است از هر گونه فعل، همچون اصل فاعلی نمودار می‌شود» (gunākartṛtve) <sup>۱</sup>. (apitathā karte - va bhavatyudāsīnah) روح با ذهن و جسم پیوندی موقتی دارد و هنگام فوت، جسم و عناصری که آن را تشکیل می‌دادند معدوم می‌شوند. جسم لطیف (sūkṣma s'arīra) که مخزن آگاهی، و منبع تأثرات دیرینه است، به همراهی روح از قالبی به قالب دیگر می‌رود تا اینکه آزادی و تجرد حاصل شود و روح پاکی و بی‌آلایشی فطری خود را از نو بدست آورد.

حسن باطن یکی از دگرگونیهای ماده اولیه است و شعور و آگاهی ندارد و معلوماتی را که در ذهن منعکس شده‌اند، در واقع عقل، بیاری روح تعقل می‌کند. عقل (buddhi) بسبب نزدیکی و قرابتی که با روح دارد از تجلیات آن متمتع است و آگاهی، هنگامی بحصول می‌پیوندد که معلومات مأخوذ از حواس در ذهن منعکس بشوند و عقل آنها را به روح عرضه بدارد و روح آنان را تعقل بکند.

عالم عینی و ذهنی در آئین «کاپیلا» دو عالم متضادی هستند که هرگز امتزاج و ترکیب نمی‌یابند مگر به ظاهر. هر علم و معرفتی که ما را حاصل شود از برخورد ظاهری و موقتی این دو، پدید می‌آید. محسوسات بواسطه حواس ادراک می‌گردند، و ذهن و عقل به تصرف در آنها می‌پردازند و آنانرا سازمان می‌دهند، و سرانجام این محسوسات به نور آگاهی روح منور می‌گردند و معلوم می‌شوند، پس روح فقط آن اموری را تعقل می‌کند که از طریق حواس مستفاد شده است، چنانکه ارسطو نیز گفته است که هیچ چیز در عقل نیست مگر این که قبلاً از حواس سرچشمه



گرفته باشد (*nihil est in intellectu quod non primus in sensu*) و از این رهگذر می‌توان گفت که کلیه معلومات ما طبق نظر سانکها از حواس سرچشمه می‌گیرند و روح فقط بخشنده نیروی آگاهی و شعور است.

### پیوند روح و ماده و درجات آفرینش

در باره «پوروشا» و «پراکرتی»، «سانکهاکاریکا» می‌گوید: «پیوند «پوروشا» و «پراکرتی» به‌منظور نظارت در آفرینش (*dars'anārtham*) و درعین حال، به‌نیت رهایی از آن (*kaivalyārtham*) صورت می‌بندد، و بر اثر پیوند این دو، که مانند اتحاد کور و چلاق (*pangu - andhavat*) است، آفرینش پدید می‌آید<sup>۱</sup>. آفرینش اتصال این دو اصل لایتناهی است. طبیعت (*pradhana*)، صحنه و تماشاگاه و سفره جمله لذایذ است و «پوروشا» بر آن نظر می‌افکند تا از تماشای آن خویشتن را محظوظ بدارد. روح که با ماده اتصال یافته، خویش را اسیر و در دام جوهرهای سه‌گانه «گوناها» می‌یابد و چون فطرتاً پاک و منزّه است این است که در طلب آزادی و رهایی از قیود مادی، مدام در تلاش است. بساط خلقت و هیأت شگفت‌آور آفرینش، از برای روح گسترده شده تا روح به‌اسرار آن آگاه بشود و چون از آن استشعار یافت، وسائل آزادی خویش را فراهم آورد و خود را از حیطه طبیعت برهاند.

آفرینش مستلزم فعل و انفعال دو نیروی جهان‌شناسی است که یکی چون فاعل دیگری چون منفعّل بهم می‌آمیزند و با تلفیق دو نیروی متقابل خود، یکدیگر را تکمیل می‌کنند و دست به‌تکوین صور آفرینش می‌کشایند. مثالی که سانکها برای اثبات این مبحث می‌آورد، پیوند کور و چلاق است. کوری در جنگلی به‌چلاقی

۱ - S. K. XXI

*puruṣasya dars'anārtham kaivalyārtham tathā pradhanasya pangu - andhavat ubhayorapi samyogah tat kṛtah sargah*



برمی‌خورد، هردو عاجزاند ولی بر اثر تعاون متقابل، کور، چلاق را برشانه خود قرار می‌دهد و باتفاق، گریزگاهی از جنگل می‌یابند.

طبیعت و «پراکریتی» آن مرد کور است که نیروی فعالیت و تحرک دارد اما از روشنائی چشم و بصیرت محروم است. روح مانند آن چلاق است که از فعالیت و حرکت عاجز است ولی از فروغ دیدگان متمتع. انگیزه‌های این همکاری و همراهی که در آئین سانکھیا بصورت خلقت (sargah) جلوه می‌کند دو گونه است. یکی استفاده و تمتع روح از دیگر گونیهای ماده است، که موضوع لذت (bhogya) روح محسوب می‌شود، و دیگری که هدف غائی سانکھیا است، آزادی و رهایی روح از بندهای پرپیچ و خم ماده است که در آن روح محصور و محدود مانده است.

بعد از انحلال، عالم از نو بوجود می‌آید، هنگام انحلال، صور ناشی از سه «گونا»، باطل می‌شوند و از هم جدا می‌گردند و بر اثر تضاد و فشار متقابل، سه نیرو به اعتدال و توازن کامل می‌رسند، ولی بمحض پیوند دو اصل جهان‌شناسی، نوسانی در دریای بیکران اسباب و علل پیدا می‌شود و تعادل بدوی گوناها دگرگون می‌شود و بعلت دگرگونی سه‌صفت سازمان‌بخشنده، این سه نیرو در جهات تصاعدی و نزولی و انبساطی گسترش می‌یابند و گوناها از هم می‌پاشند و هریک در جهتی توسعه می‌یابد و به تناسبات متعدد و اندازه‌های مختلف به فعل می‌گراید و کثرات را ظاهر می‌سازد.

«پراکریتی» که توده نیروی صرف است و در حالت تجانس کامل «گوناها» در کمال اعتدال است، بتدریج تعین می‌پذیرد و رفته رفته به قالبهای گوناگون صور متکثره درمی‌آید و تجانس بدوی و سادگی و بساطت فطری خود را از کف می‌دهد. «گوناها» بیک اعتبار اشیاء را بهم مربوط، و باعتبار دیگر آنان را از هم منفک و جدا می‌سازند. تناسبات گوناگون سه‌جوهر عقلانی و نیرو و ماده باهم ترکیب می‌یابند و در یکدیگر اثر می‌گذارند و بر اثر فعل و انفعالات متقابل و کشاکش‌های همه جانبه آنان، اجسام و کائنات و درجات آفرینش نمودار می‌شوند و از



عدم تعین و بساطت محض، که «پراکریتی» است، جمله تعینات و مرکبات یکی پس از دیگری صادر می‌گردند و میان این سلسله معلولاتی که از علت اصلی بوجود آمده‌اند، هرآنچه در خور شعور و عقل و آگاهی است، مزین به نیروی «ساتوا» است، و هرآنچه مشحون از نیرو و انرژی است، عارض «راجاس» است، و هرآنچه سنگین و تاریک و مادی است، آکنده از «تاماس» است، هریک از این سه نیرو اگر در شیئی بشدت موجود باشد، مستلزم آن است که دو نیروی دیگر نیز در آن موجود باشند ولی در حالت خفا و استتار. در شیئی ساکن، ماده ظاهر و نیرو مستتر و آگاهی در کمون است، و در شیئی متحرک نیروی تحرك (راجاس) بر دیگران غلبه دارد و ماده و جوهر آگاهی تحت الشعاع آن است.

«سیل» می‌گوید: «جریان ایجاد سیر تکامل، شامل گسترش تدریجی تفرد است در داخل آنچه که تفرد نمی‌پذیرد، توسعه متعین است در داخل آنچه که بلا تعین است و ترویج اصولی است نظام یافته، در داخل آنچه که نظام ناپذیر است. نظام توالی این گسترش تدریجی، نه سیر از جزء به کل، نه حرکت از کل به جزء است، بلکه مراد از آن حرکتی است از آنچه که نسبتاً کمتر تفرد و تعین و نظام یافته بود، بدانچه که بیشتر تفرد و تعین و نظام پذیرفته است<sup>۱</sup>». و این عبارات «سیل» در ترتیب و ایجاد درجات آفرینش که برسبیل متنازل، از بساطت به کثرت می‌گرایند، و بتدریج تعین بیشتری می‌پذیرند بخوبی محسوس است. از «پراکریتی» تا عناصر خمسه، قوس نزولی بتدریج متنوع تر و متعدد تر و منظم تر می‌گردد و هرچه به عالم ماده نزدیکتر می‌گردیم، تعداد کیفیات و صفات جوهرها بیشتر می‌شود و کثرات بیشتر جلوه گر می‌شوند.

### ترتیب پیدایش اصول آفریده

در باره پیدایش اصول دیگر «کاریکا» می‌گوید: «از پراکریتی عقل



بزرگ (mahatbuddhi) بوجود می‌آید و از عقل بزرگ، خود آگاهی زاده می‌شود (ahamkārah) و از خود آگاهی، گروه شانزده اصل، و از میان پنج اصل (عناصر لطیف) اصول شانزده گانه، عناصر پنجگانه (pañcabhūtāni) بوجود می‌آیند<sup>۱</sup>.  
 اصل اولی که از امتزاج و ترکیب دو نیروی جهان‌شناسی پدید می‌آید، «ماهات بودهی» (mahat buddhi) یا به تعبیر فلسفه یونانی «لوگوس» (logos) و عقل کل و نخستین خرد است. از بودهی خود آگاهی یا انیت (ahamkāra) بوجود می‌آید و از خود آگاهی، گروه شانزده اصل که عبارت‌اند از پنج عنصر لطیف (tanmātra) و پنج حس (buddhīndriya) و پنج عضو فاعله (karmendriya) و حس باطن (manas). از پنج عنصر لطیف، عناصر پنجگانه پدید می‌آیند.

«پراکرتی» و عقل بزرگ و خود آگاهی و شانزده اصلی که مذکور شد، به اضافه عناصر خمس و «پوروша» که روح است، اصول (tattva) بیست و پنجگانه آئین «سانکھیا» را تشکیل می‌دهند. «گوداپادا» مفسر «کاریکا» معتقد است، هرآنکس که به معرفت این اصول واصل بگردد، به رفیع‌ترین مقام رستگاری که امکان دارد بشر فانی را در این دیرگذران حاصل بشود، نائل آمده و هنگام فوت او را با جسم و تن پیوندی نباشد زیرا او از گره‌های زنجیر کردار خلاصی می‌یابد و دیگر بار بدین جهان کون و فساد باز نمی‌گردد. «هرآنکس که به اصول بیست و پنجگانه سانکھیا شاعر شد، خواه پیرو شیوا باشد، خواه بودائی، خواه برهمن، به روح خویش خلاصی می‌بخشد، و در این شکی نیست».

### عقل بزرگ (mahat buddhi)

عقل بزرگ صادره اول است و بدین جهت، جوهر «ساتوا» یا جوهر روشنائی در آن بحد و فور موجود است، عقول کلیه ارواحی که هنگام انحلال عالم، منهدم

۱ - S. K. XXII

prakṛtermahāms - tato' hamkārastasmādganas'ca ṣoḍas'akah. tasmādapi ṣoḍas'akāt pañcabhūtya pañca bhūtāni



گردیده بودند ، در جوهر و سرنوشت « ماهات بودهی » نهفته اند و بالنتیجه ، نطفه جملۀ پیدایشهای بعدی ، در همین منزلت و درجه ای که فراخ و بعید الحدود است و بدان عقل بزرگ اطلاق شده است ، مستتر است و بهمین مناسبت عقل را در این درجه ، بزرگ (mahat) و کلی نام می نهند، اما خود عقل چون ناشی از دگرگونی ماده اولیه است تحت تأثیر فعل و انفعالات سه « گونا » قرار می گیرد و تعادل خود را از دست می دهد و خود آگاهی را بوجود می آورد .

خصائص عقل عبارت اند از تصدیق (adhyavasāya) ، فضیلت (dharma) ، معرفت (jñāna) ، عدم شهوت (virāga) ، وفرمانروائی (ais'varyam) . عقل به جوهر روشنائی (sāttvika) آراسته است، و جوهر تاریکی، عکس جوهر عقل است<sup>۱</sup> .

« بودهی » نیروی عقلانی است که بواسطۀ آن ما اشیاء را تعیین می کنیم و کیفیات آنان را تصدیق می نمائیم مانند اینکه بگوئیم: « این کوزه است » ، « این پارچه است » . « بودهی » در واقع هم خصائص اشیاء را تعیین می کند و هم آنان را از یکدیگر متمیز می دهد و درباره ماهیت آنان حکم صادر می کند و اشیاء را آنچنان که فی النفسه هستند و بدون تصرف در ماهیتشان ، به چشم جهان بین روح عرضه می دارد . ولی سئوالی که در این باب می توان کرد ، این است که چگونه « بودهی »

### ۱ - S. K. XXIII

adhyavasāyo buddhirdharmajñānam virāga ais'varyam. sāttvikam etadrūpam, tāmasamasmādviparyastam

بودهی را خاورشناسان اروپائی به عبارات گوناگون تعبیر کرده اند . « لاسن » آنرا به کلمۀ لاتینی « این تنسیو » (intentio) یعنی « نیت » تعبیر کرده است ، « کلبروک » آنرا به معنی تصدیق (ascertainment) ترجمه کرده است . فرهنگ معروف سانسکریت که به فرهنگ « سن پترسبورگ » معروف است آنرا به کلمۀ آلمانی « فسترویل » (fester Wille) معنی کرده و مستشرق فرانسوی « سن هیلر » (S. Hilaire) درباره آن به فرانسۀ می گوید: L'intelligence « c'est la de'termination distincte des choses » این تعبیر آخر ، بی گمان مناسب تر از سایر تعبیرات است .



که از چشمه زاینده «پراکرتی» یعنی ماده زاده شده، مزین به نور آگاهی گشته است.

در پاسخ این سؤال، سانکھیا می‌گوید که «بودهی» مملو از جوهر روشنائی (sattva) است و از برکت آن بحد کمال بهره‌مند است، بدان حد که چون آئینه‌ای جلا یافته، انوار روح را درخود منعکس می‌سازد و صوری را که در واقع فاقد شعور و آگاهی‌اند، ذی‌شعور و معلوم جلوه می‌دهد و در واقع جمیع محسوسات و معقولات و افکار، تغییرات و تبدیلات این جوهر عقلانی هستند و فقط به‌مدد تجلی و نورافشانی «پوروша» در «بودهی» است، که این محسوسات و افکار، آگاه و روشن و متعین و معلوم جلوه گرمی‌شوند.

«بودهی» کاملترین مظهر «پراکرتی» است و بعزت قرابت و نزدیکی‌ای که با روح دارد عالیترین وسیله‌ای است که جهت تجرد از عالم مادی در دسترس ما گذارده شده است. «بودهی» آدمی را تا آستانه آزادی راهبر است و چون نجات تحقق پذیرد «بودهی» و سایر مراتب هستی که به‌خطا به‌روح منسوب می‌گردند، همچون سایه‌های لرزان ناپدید می‌گردند و در هیولای اولی (پراکرتی) مستحیل می‌شوند، و بقول «کاریکا» طبیعت و جمله دگرگونی‌های آن - که هنگام آزادی به «پراکرتی» باز می‌گردند - بسان رقاصه‌ای هستند که چون خاطر شهریار خویش را ارضا کرد از نظرش محو می‌شود. اسارت یعنی محصور ماندن در بند «بودهی»، و آزادی یعنی رهائی از بند آن و پیوستن به روشنائی «پوروша».

در باره ارتباط جوهر عقلانی و روح، سانکھیا معتقد است که «بودهی» آنچنان صاف و پاک و بی‌آلایش است که روح خویش را از صوری که در آن انعکاس یافته‌اند تمیز نمی‌دهد و بموجب همین آمیزش و خلط مبحث ظاهری است که روح گرفتار دام محدودیت می‌شود و خویش را عین آثاری می‌پندارد که از عقل تراوش می‌کنند.



« ویاسا » (Vyāsa) در تفسیر رساله «پاتانجالی» (yoga sūtra, I, 41) که می گوید :  
 «همانطوری که صور اشیاء ، در بلوری منعکس می شوند، بهمانگونه نیز، عقل انوار  
 « پوروشا » را درخود منعکس می سازد ،» می افزاید : « اگر عقل ، رنگ روح ادراک  
 کننده را بیابد (grahītr - puruṣa - ālambana - uparaktam) بدان مبدل می گردد و  
 به صورت انعکاس یافته آن (روح ادراک کننده) متجلی می شود<sup>۱</sup> . ارتباط روح و عقل  
 پیوستگی ظاهری (upadhi) است و بعلت همجواری عقل و روح بوجود می آید .  
 هرگونه ادراک و فهم و تعقل ، مرهون منشأ فیاض روح است که ازهرنوع  
 قید و تعین بی نیاز است ، و همین عدم تمیز و تشخیص روح و عقل از یکدیگر ، و  
 محدود شدن « پوروشا » در مراتب « بودهی » است که موجب نادانی و جهل  
 می گردد (avidyā) و در آئین سانکھیا این نادانی ریشه جملۀ آلام و مصائب و  
 ناسازگاری های روزگار بشماراست که از زمانی بی آغاز ظاهر شده و آدمی را گریبانگیر  
 بندهای خود ساخته است .

نادانی عبارت دیگر نسبت توهمی روح است به جریان حیات نفسانی و ذهنی  
 یعنی نسبت دادن مفاهیمی از قبیل «من می خواهم» ، «من می اندیشم» و «می دانم»  
 به روح ، ولی در واقع هر فعل و اندیشه ای که از این نسبت غلط حس باطن به روح  
 سر می زند ، یا ، در حکم بشمر رسیدن فعلی است که از کردار پیشین سرچشمه گرفته ،  
 یا بمنزلۀ انعکاس فعلی است ، که حال بوجود آمده و بشمر می رسد ، و یا امتداد  
 فعلی است که در آینده به فعل درخواهد آمد . هنگامی که من گویم : «من می خواهم»  
 جریانی ایجاد می کنم که در آن ، یا فعلی بشمر می رسد ، و یا فعلی قابلیت بشمر رسیدن  
 را می یابد ، و من در هر حال اسیر اعمال و عکس اعمال جریان « کارما » (karma)

۱ - Vyāsa-bhāṣya, I, 41

tathā grahītrpuruṣālambanoparaktam grahītrpuruṣasamāpannam  
 grahītrpuruṣasvarūpākārena nirbhāṣate



هستم که همچون تأثرات دیرینه در ذهنم نقش بسته است و با روحی که منزله و پاک از هر فعل و انفعال است کوچکترین ارتباطی ندارد.

«بودهی» چنانکه گفته شد، مشحون از جوهر روشنائی (sattva) است و از فضیلت و معرفت و عدم آرایش برخوردار است، ولی بعلت پذیرفتن رنگ‌های «گونا‌های» دیگر، صفات عکس خود را نمایان می‌سازد<sup>۱</sup> و صفاتی از قبیل حرص و عدم فضیلت و نادانی و تعلق خاطر و عدم فرمانروائی بدان راه می‌یابند و بر آن مستولی می‌شوند. معرفت و شناخت که از خصائص «بودهی» است به نظر «گوداپادا» بر دو قسم است: یکی معرفت ظاهری است مانند معلوماتی که ما را از «وداها» و اعضاء شش‌گانه آن حاصل می‌شود و دیگری معرفت باطنی است که معرفت به کان طبیعت و اسرار شگرف آن است و مبتنی بر تفکیک صحیح و درست طبیعت است از روح. علم ظاهری ما را بسوی سعادت دنیوی راهبر است و علم باطنی ما را به آزادی می‌رساند<sup>۲</sup>.

مفهوم «ماهات بودهی» را می‌توان با مبحث «نوس» (nous)<sup>۳</sup> در فلسفه

۱ - Vijñāna Bhikṣu : *Sāmkhyapravacanabhāṣya*, II, 15

mahad uparāgād viparītam

۲ - John Davies : *op. cit*, p. 39

۳ - «فیلون»، عقل را ابدی «اونادیوس لوگوس» (ο αἰδῖος λογος) می‌نامید و آنرا قدیم‌ترین موجود خلقت می‌پنداشت، به نظر او عقل بر سایر درجات آفرینش مقدم است و نخستین فرزند خداوند بشمار می‌آید: (De Plantatione, V, 18). رواقیان عقل را منشأ کلیه هستیها و اسکانات آفرینش می‌دانستند و آنرا «لوگوس اسپرما‌تیکوس» (λογος σπερματικός) و یا نیروی خلاقه و نیروی فاعله الهی یعنی «لوگوس پروفوریکوس» (λογος προφορικός) می‌نامیدند. پروردگار بموجب این دو نیرو است که دست به تکوین عالم می‌گشاید. مفهوم «لوگوس» در مسیحیت سبیل به مبحث کلام (Verbum) شد، و در اناجیل اربعه خاصه در انجیل یوحنا در عباراتی چون «در آغاز کلمه بود و کلمه گوشمند شد» منعکس است. در اسلام مفهوم «لوگوس» در مبحث حقیقت محمدیه، نور محمدیه که



ما قبل سقراطی یونان، چون فلسفه « انکساغورس » مقایسه کرد و آن را نوعی « لوگوس » (λογος) بحساب آورد. در فلسفه مدرسی اروپا مبحث عقل فعال (intellectus agens) که بقول حکمای مسیحیت عالی‌ترین نیروی نفسانی<sup>۱</sup> است بی‌شباهت به مفهوم بودهی نیست.

### خودآگاهی یا انیت (ahamkārah)

اصلی که بلافاصله از « بودهی » منفک می‌شود انیت یا خودآگاهی است. « کاریکا » می‌گوید: « خودآگاهی خودگرائی (خوداندیشی) است (abhimāna) و از آن دو آفرینش (sargah) ظاهر می‌شوند، یکی گروه یازده اصل و دیگری پنج عنصر لطیف<sup>۲</sup> ».

گفتن اینکه گروه یازده اصل و پنج عنصر لطیف از خودآگاهی بوجود می‌آیند حاکی از آن است که پیدایش عالم عینی و جسمانی، فعل ذهنی و نفسانی است. بدین معنی که پدیده‌های عینی و ذهنی و روانی، بطن و زیربنای مشترکی دارند و

→

رسول‌الله (ص) تجلی کامل آنست، نمودار شده است. میان این مفهوم « لوگوس » و بودهی آئین « سانکھیا » وجه اشتراکی هست و تحقیق تطبیقی در این باب امکان دارد. شمر ثمری باشد، رجوع شود به:

A. Jeffery : «Ibn - Al Arabī's Shajarat al - Kawn », *Studia Islamica*, X

۱ - Etienne Gilson : *La philosophie au moyen - âge*, Paris, 1952

Intellectus agens id est vis animae suprema

۲ - S. K. XXIV

abhimāno' hamkārah tasmād dvividhah pravartatatesargah.

ekādas'akas'caganah tanmātra pañcakas'caiva

کلمه « سارگا » (sargah) به معنی آفرینش آمده است اما باید گفت که در « سانکھیا » آفرینش در حکم تعین تدریجی خود علت است که بصورت معلول جلوه می‌کند.



آن خودآگاهی یا انیت است که بعلت تعین و تغییرِ تدریجی، دست به تکوین عالم ذهنی و عینی می‌گشاید.

انگیزه‌ای که موجب این تکوین می‌گردد فعل و انفعالات سه «گونا» است، و وجه تمایز بین سه جوهر ذهن و نیرو و ماده بر اساس تناسبات گوناگون این سه نهاده شده است، اگر «ساتوا» که جوهر روشنائی و تمایل تصاعدی است بر دونیروی دیگر غلبه بیابد، پدیده‌های نفسانی و ذهنی ظاهر می‌گردند، درحالی‌که تاروپود واقعیت‌های مادی، از قشرهای سنگین و تاریک و «ناخودآگاه» جوهر تاریکی (تاماس) تشکیل یافته است. تطور و سیر تکامل اشیاء، بتحریک راجاس بوقوع می‌پیوندد. پس از لحاظ جهان‌شناسی می‌توان گفت که سه مقوله ذهن، نیرو و ماده، تعادل خودآگاهی را هریک در جهتی برمی‌انگیزند و عالم ذهنی و عینی و جنبش لاینقطع عناصر را پدید می‌آورند.

خودآگاهی را از لحاظ دید جهان‌شناسی می‌توان نفس یا ذهن عالم تعبیر کرد، و انعکاس آن در سطح عالم صغیر همان نفس ما است و تصوراتی که ما از اشیاء و واقعیت‌های بیرونی و خارجی حاصل می‌کنیم، ساخته و پرداخته نفس ما است و بدانگونه که از لحاظ جهان‌شناسی، عالم مادی و ذهنی از نفس کلی پدید می‌آید، بهمانگونه نیز دنیائی که ما با آن در تماس هستیم، تجلی نفس یا بعبارت سانکھیا تجلی خودآگاهی است.

خودآگاهی را به سانسکریت «اها مکارا» (akamkārah) گفته‌اند و این لفظ مرکب است از دو جزء «اها» (aham) یعنی «من» و «کارا» (kārah) یعنی «کار» و مراد از آن فعل و اندیشه‌ای است که «بمن» یعنی شخص من تعلق می‌گیرد. پس «اها مکارا» را می‌توان اصل تشخص و تفرد نیز تعبیر کرد. خودآگاهی گمانی ایجاد می‌کند که بموجب آن ما می‌اندیشیم ما فاعل افعال، یا مالک اشیاء هستیم. خاصیت خودآگاهی، خود پسندی، خود گرائی (abhimāna) است و در



مفاهیمی از قبیل «من می‌اندیشم»، و «من احساس می‌کنم» منعکس است. این لفظ را می‌توان از لحاظی شبیه گفته معروف «د کارت» (cogito ego sum) دانست. «ویجنیانابهیکشو» در باره خود آگاهی می‌گوید: «آن امر را خود آگاهی گویند که مفهوم «خود» را پدید بیاورد، بدانگونه که کوزه گر کوزه را می‌سازد»<sup>۱</sup> سپس می‌افزاید «پس از آنکه شیئی بوسیله عقل تعیین شد، نسبت دادن آن به شخص من - که وظیفه خود آگاهی است - تحقق می‌پذیرد»<sup>۲</sup>.

از آگاهی دو قسم تحول بحصول می‌پیوندد: نخست گروه یازده اصل و بعد پنج عنصر لطیف. در ابتدای امر به گروه یازده اصل می‌پردازیم. خود آگاهی سه حالت دارد و این سه حالت بر اثر فعل و انفعالات سه جوهر عقل و نیرو و ماده تحقق می‌یابد. هنگامی که «اهامکارا» تحت استیلای جوهر روشنائی است (sattva guna) دست به ایجاد یازده اصل می‌زند که عبارت‌اند از پنج حس، پنج عضو فاعله و حس باطن، آن را در این حالت «خود آگاهی متغیر» (vaikṛta) می‌نامند، اگر تحت تأثیر جوهر تاریکی (ماده) باشد دست به تکوین خلقت عنصری می‌گشاید و آن را در این صورت «بوتادی» (bhūtādi) یا منشأ موجودات عنصری می‌گویند که عبارت است از پنج عنصر لطیف و از این اصول اخیر، عناصر خمسّه پیدا می‌شوند، ولی در هر دو صورت، «تحریک» جوهر تحرك یا نیروی راجاس ضرور است چه راجاس گرداننده هم این است و هم آن، چنانکه «کاریکا» می‌گوید: «هر دوی این آفرینش‌ها، بر اثر فعالیت راجاس بوجود می‌آیند» (taijasādubhayam)<sup>۳</sup>، توضیح آنکه بر اثر پیوند جوهر روشنائی (sattva) و جوهر تحرك (rajas) گروه یازده اصل پدید می‌آیند و بر اثر پیوند جوهر تحرك و جوهر ماده (tamas) پنج عنصر لطیف بوجود می‌آیند.

۱ - *Sāmkhyapravacanabhāṣya*, II, 16

aham karotītyahamkārah kumbha kāravat

۲ - *Ibid*: buddhyā nis'cita evā' rthe' hamkāramamakārau jāyet

۳ - *S. K.* XXV



یازده اصلی که بموجب تغییر تدریجی خود آگاهی و بر اثر پیوند « ساتوا » و « راجاس » زاده می‌شوند عبارت‌اند از : چشم (cakṣu) ، گوش (s'rotra) ، بینی (ghrāṇa) ، زبان (rasana) و پوست (tvāk). و پنج حس را جمعاً اعضای حسی یا « اعضای بودهی » (buddhīndriya) می‌گویند. پنج عضو فاعله (karmendriya) را بترتیب صوت (s'abda) ، دو دست (pāni) ، دو پا (pāda) ، نیروی عضو دفع فضولات (pāyu) ، و عضو تناسلی (prastha) می‌گویند<sup>۱</sup>. چشم حس باصره است و گوش حس سامعه ، بینی حس شامه ، زبان حس ذائقه و پوست حس لامسه. یازدهمین اصل را حس باطن ، یا نفس یا حس مشترك یعنی « ماناس » (manas) گفته‌اند.

### حس مشترك (manas)

« ماناس » (manas) را به حس مشترك (sensorium commune) نفس و حتی ذهن تعبیر می‌کنند، « سانکھیا-کاریکا » در باره آن می‌گوید : « ماناس هم‌متمتع از طبیعت حواس است و هم بهره‌مند از طبیعت اعضای فاعله (ubhayātmakam atra manah) آن سازمان دهنده ادراکات است (samkalpakam) و بسبب تشابه « ماناس » با حواس دیگر (sādharmyāt) آن را عضو حسی نیز می‌دانند. « ماناس » به‌لحاظ دیگر گونه‌های گوناگون سه جوهر (guṇaparīṇāmavis'eṣāt) و بسبب تکثر اشیای خارجی (bāhyabhedāt) چند گانه (nānātvam) جلوه می‌کند<sup>۲</sup> .

مفهوم واقعی « ماناس » در لفظ « سامکالپا » (samkalpa) مستتر است. این لفظ معانی بسیار دارد مانند صورت بخشیدن به اشیاء، نیروی تخیل، نیروی خلاقه ذهنی و غیره. « سامکالپا » از لحاظ اشتقاق ، مرکب است از « سام » (sam) که همان

۱ - S. K. XXVI

۲ - S. K. XXVII

ubhayātmakam atra manah sāmkalpakam indriyam ca sādharmaṇyāt,  
guṇaparīṇāmavis'eṣānnānātvam bāhyabhedāś'ca

۳ - « سام » (sam) به لاتینی « کوم » (cum) است



« هم » فارسی است و « کالپا » (kalpa) که از ریشه کلپ (√klip) به معنی جور کردن، آماده ساختن مشتق شده است، پس « سامکالپا » مفهوم ساختن، سازمان بخشیدن و صورت بستن را دربر دارد. ادراکات چنانکه در مکتب « نیایا - وی شیشیکا » نیز مشاهده شد، شامل دو مرحله تکامل هستند. در مرحله اول ادراکات غیرمعین (nirvikalpa) و مجهول هستند، « ماناس » صفت و موصوف و سایر کیفیات آنها را تعیین می‌کند<sup>۱</sup>. « واپاسپاتی » می‌افزاید: « در مرحله اول شناخت نامعلوم (alocita) و غیر متعین (nirvikalpa) است، و بمثابة ادراکات کودکان، منتج از واقعیت مجهولی است، اما اگر همان واقعیت با خصائص و صفات کلی‌اش، بوسیله دانائی تعیین بگردد، آن را ادراک (pratyakṣa) توان گفت، و این صفت سازمان دادن (samkalpa - lakṣana)، از جمله فعالیت‌های ممیزه « ماناس » است و « ماناس » توسط همین صفتی که موجب تفکیک انواع مشابه و غیر مشابه است - (samāna - asamānajāti) تعریف می‌شود<sup>۲</sup> .

نیروی فاعله « ماناس »، تصرف در ادراکات مجهول اولیه و سازمان بخشیدن آنان است. پس « ماناس » میانجی ایست بین ادراکات عینی و عالم روحانی و محسوسات مجهول را منظم می‌کند، و آنان را به نظام خاص و معینی درمی‌آورد. در باره اینکه « ماناس » علاوه بر صفت فاعله خود، نوعی حس مشترک نیز هست « ویجنیانابهیکشو » می‌گوید: « همانگونه که مردی بعزت معاشرتهای (بسیار) به صفات گوناگون متصف می‌شود، و بواسطه معاشرت با معشوق، عاشق

۱ - *Tattvakaumadī*, XXVII: vis'cṣana - vis'eṣyabhāvena vivecayati iti

۲ - *Ibid* .

hyalocita jñānam prathamannirvikalpam bālamūkādivijñāna sadrs'am mugdhavastujamiti, tatah param punarvastu dharmairjātyādibhiryayā buddhyā' vasiyate sā' pi pratyakṣatvena sammatā, so' yam samkalpalakṣano vyāpāro manasah. samānāsamānajātīyābhyām vyavacchindan mano lakṣayati



جلوه می‌کند، با شخصی منزّه، خویشتن را منزّه می‌نمایاند، و با معاشرت بادیگران، صفات دیگران را بخود می‌گیرد، بهمان‌گونه نیز «ماناس» بعلت اتصال باچشم وحواس دیگر با آنها یکی می‌گردد، وبسبب متمایز بودن به تغییرات (و فعل و انفعالات) آنها، (dars'anādi - vrtti - vis'iṣṭatayā) چند گانه (کثیرالصورة) جلوه می‌کند»<sup>۱</sup>.

پس «ماناس» هم نیروی فاعله است که کیفیات کلی و جزئی محسوسات را تعیین می‌کند وهم نوعی قوه مدرکه است، که باحواس مختلف اتصال می‌یابد، و اشیاء را ادراک می‌کند و با نیروی ترکیب دهنده خود، همان محسوسات را سازمان می‌بخشد و آنان را برحسب صور مرکب و بسیط و نوع و جنس و خصائص، دسته‌بندی می‌کند. ولیکن «ماناس» از تعیین ماهیت محسوسات عاجز است و فقط نیروی عقلانی است که درباره ماهیت ادراک حکم صادر می‌نماید و یقین و تصدیق حاصل می‌کند.

در مکتب «یوگا» چنانکه بعد خواهد آمد، عقل و خود آگاهی و «ماناس» را باتفاق «چیتا» (citta) می‌گویند. در «سانکھیا»، حس باطن (antahkarana) شامل عقل و خود آگاهی و حس مشترک و حافظه است<sup>۲</sup>.

«ماناس» در مکتب «نیایاوی شیشیکا» ذره‌ای است ولی در «سانکھیا» از جمله دگرگونیهای ماده است و نزدیکترین لفظ مترادفی که می‌توان در فلسفه غرب و اسلامی برای آن یافت همان عبارت حس مشترک یا «سنسوریوم کمونه» (sensorium commune)<sup>۳</sup> فلسفه «اسکولاستیک» است.

۱ - *Sāmkhyapravacanabhāṣya*, II, 27

yathaika eva manah sangavas'ānnānātvam bhajate kāmīnīsangāt kāmuko, viraktasangātvirakto, anyasangāccānya eva mano' pi cakṣurādisangāccakṣu - rādyekībhāvena, dars'anādivrttīvis'iṣṭatayā nānā bhavati

۲ - در فلسفه اسلامی حس باطن عبارت است از حس مشترک، خیال، حافظه، واهمه و عاقله.

۳ - این عبارت را ارسطو ابداع کرده است. رجوع شود به: *De Anima*, III



درخاتمه باید افزود که لفظ «ماناس» با ریشه «منس» (*√mens*) لاتینی خویشاوندی دارد و در کلمات انگلیسی و فرانسه چون (*mind*) و (*mental*) منعکس است، و در لاتینی و زبانهای مشتق از آن، این ریشه اطلاق به نیروی عقلانی می‌شود و با ماده سنخیت ندارد، در حالیکه «ماناس» در سائنکھیا، یکی از دگرگونیهای ماده است و مفهوم عقل و خرد را نمی‌رساند.

### پنج عنصر لطیف (*tanmātra*)

عناصر لطیف از خود آگاهی پیدا می‌شوند. «کاریکا» در باره این عناصر لطیف می‌گوید: «پنج عنصر لطیف غیر متعین اند (*nirvis'eṣāh*) و از اینان پنج عنصر مادی (*bhūtāni*) پدید می‌آیند». عناصر خمسة متعین هستند (*vis'eṣāh*) زیرا آنان از حالات آرامش و خشونت و حیرت (سه گونا) برخوردارند (*s'ānth, ghorās'camūḍhās'ca*)<sup>۱</sup>. پنج عنصر لطیف عبارت‌اند از قوه سامعه (*s'abda*) قوه لامسه (*spars'a*)، قوه باصره (*mūrti*)، قوه ذائقه (*rasa*)، قوه شامه (*gandha*)، «واچاسپاتی» معتقد است علت اینکه عناصر لطیف را غیر متعین می‌گویند این است که حالات مختلف سه جوهر بدانها تعلق نگرفته است اما پنج عنصر مادی که از عناصر لطیف بوجود می‌آیند تحت تأثیر «گوناها» هستند<sup>۲</sup>.

به نظر «ویجنیانابهیکشو» عناصر لطیف از نفوذ گوناها مبرا هستند و تغییر نمی‌کنند، حال آنکه عناصر جسمانی دائم در دگرگونی و تغییر و تبدیل‌اند و آثار متضادی از خود ظاهر می‌سازند، وی من باب مثال می‌گوید: «باد خنک برای کسی که حالت عطش و تشنگی دارد مطبوع است ولی همین باد مقبول طبع کسی که در سرما می‌لرزد نیست». باید خاطر نشان

۱ - S. K. XXXVIII

*tanmātrānyavis'eṣāh tebhyo bhūtāni pañca pañcabhyah etc smṛtā vis'eṣāh s'āntāh ghorās'ca mūḍhās'ca*

۲ - *Tattvakaumadī*, XXXVIII



ساخت که عناصر لطیف و عناصر کثیف هردو، از منشأ آفرینش عنصری (bhūtādi) زاده می‌شوند. عناصر لطیف، مرکزهای سرشار از نیرو هستند، ولی چون این عناصر بغایت ظریف‌اند، از این رو، عاری از خصائص عناصر مادی‌ای هستند که هنگام تنزل به عالم کون و فساد، کسب می‌کنند، بعبارت دیگر، امکانات بالقوه توده‌های نیرو که در ماده لطیف این عناصر ظریف نهفته است، تغییراتی چند می‌پذیرد و بر اثر تغلیظ مایه خود، و نیز بسبب دگرگونی‌های پیاپی، بصورت محسوسات تنزل می‌یابد. خود آگاهی یا تحت تأثیر نیرو و جوهر تصاعدی «ساتوا» است و در این صورت یازده اصل را پدید می‌آورد، و یا تحت استیلای جوهر نزولی و مادی «تاماس» است و در این حال به تکوین آفرینش عنصری می‌پردازد. ترتیب پیدایش عناصر لطیف از خود آگاهی بدین قرار است:

ابتداء عنصر لطیف صوت (ākās'atanmātra یا s'abda) مستقیماً از «بوتادی» (bhūtādi) یا «منشأ آفرینش عنصری» زاده می‌شود، ولی قوه لامسه (نیروی بالقوه لمس پذیری) (vāyutanmātra یا spars'a) از ترکیب یک واحد «تاماس» ناشی از «بوتادی» با قوه سامعه (عنصر لطیف شنوائی) (s'abda) ظاهر می‌شود. قوه باصره یا نیروی بالقوه بینائی (rūpatanmātra) از آمیزش یک واحد «تاماس» منتج از «بوتادی» با قوه لامسه یا عنصر لطیف لمس پذیری، پدید می‌آید. قوه ذائقه یا نیروی بالقوه ذوقی (rasatanmātra) از ترکیب یک واحد «تاماس» منفک از «بوتادی» با قوه باصره (عنصر لطیف بینائی) زاده می‌شود و سرانجام قوه شامه یا نیروی بالقوه بویائی (gandhamātra) از امتزاج یک واحد «تاماس» ناشی از «بوتادی» با قوه ذائقه (عنصر لطیف ذوقی)، پیدا می‌شود.

عناصر کثیف خمسه عبارتند از: ۱ - ائیر (ākās'a)، ۲ - هوا (vāyu)، ۳ - آتش (tejas)، ۴ - آب (ap)، ۵ - خاک (prthivī, kṣiti).

عناصر پنجگانه کثیف از عناصر لطیف بوجود می‌آیند. در حالیکه پنج عنصر



لطیف از « بوتادی » زاده می‌شوند، پنج عنصر کثیف از عناصر لطیف بوجود می‌آیند، یعنی در این دگرگونی و تحول، قوس نزولی یک درجه تنزل یافته است. عناصر کثیف مرکب از ذرات اند. پنج قسم ذرات عنصری که تاروپود آفرینش مادی را تشکیل می‌دهند از عناصر لطیف زاده شده‌اند. قوه سامعه (s'abda - tanmatra) بر اثر آمیزش بایک واحد مادی ناشی از « بوتادی » - یعنی حالتی که در آن خود آگاهی متأثر از جوهر مادی است - اثر را پدید می‌آورد. قوه لامسه با قوه سامعه ترکیب می‌یابد و ذرات هوا (vāyu) را پدید می‌کند. قوه باصره (rūpa - tanmātra) که شامل نور و حرارت است با قوه لامسه (spars'a) و سامعه (s'abda) ترکیب می‌یابد و ذرات آتش (tejas) را ایجاد می‌کند. قوه ذائقه (rasa) با قوه باصره و لامسه و سامعه می‌آمیزد و ذرات آب را بوجود می‌آورد. قوه شامه (gandha) با سایر قوه‌های دیگر ترکیب می‌یابد و ذرات خاک را پدید می‌آورد. حال می‌توان آفرینش عناصر لطیف و کثیف را بصورت جدول زیر نشان داد.

نیروی بالقوه شنوائی	s'abda → « منشأ آفرینش عنصری » itādi	+	s'abda + واحد مادی → ākās'a =	اثر
↓	↓	+	↓	↓
نیروی بالقوه لمس پذیری	spars'a → یک واحد « تماس »	+	spars'a	→ vāyu = هوا
↓	↓	+	↓	↓
نیروی بالقوه بینائی	rūpa → یک واحد « تماس »	+	rūpa	→ tejas = آتش
↓	↓	+	↓	↓
نیروی بالقوه ذوقی	rasa → یک واحد « تماس »	+	rasa	→ ap = آب
↓	↓	+	↓	↓
نیروی بالقوه بویائی	gandha → یک واحد « تماس »	+	gandha	→ prthivī = خاک

S. Dasgupta : *op. cit*, p. 252 - 53

۱ - رجوع شود به

باید خاطر نشان ساخت که مراد از قوه سامعه، لامسه، باصره، ذائقه، شامه، نیروهای بالقوه شنوائی، لمس پذیری، بینائی، ذوقی و بویائی است و نه اعضای حسی و دستگاه بدر که.



مکتب «وی شیشیکا» عناصر را از پست‌ترین درجه یعنی زمین آغاز می‌کند و به عالیت‌ترین آنها که اثیر باشد ختم می‌کند، درحالی‌که سانکهایا این عناصر را در نظام معکوس مورد استقصاء قرار داده است و آنانرا در جهت ایجاد و تولیدشان، و با توجه به سلسله مراتب ظهور آنان، از ماده اولیه بررسی می‌کند.

بین عناصر، بدون تردید سلسله مراتبی وجود دارد و از اثیر تا خاک، قوس نزولی دگرگونی‌ها، بتدریج تعین و تغییر بیشتری می‌پذیرد. خاک بقول «وی شیشیکا» دارای کیفیات رنگ و مزه و بو و لمس پذیری است و در نحوه ایجاد خاک، دیده شد که قوه شامه که صفت ممیزه زمین است با سایر قوه‌های لطیف درهم می‌آمیزد و خاک را پدید می‌آورد. هرچه عناصر را در جهت تصاعدی و لطافت آنان در نظر بیاوریم ساده‌تر و بسیط‌تر می‌شوند، چنانکه اثیر مستقیماً از قوه سامعه پدید می‌آید و در تأیید همین مبحث «وی شیشیکا» می‌گوید: «کیفیات دیگر (یعنی کیفیات ناشی از خاک و آب و آتش و هوا) در اثیر شناخته نمی‌شوند»<sup>۱</sup>. اثیر در ضمن اصل و مبدأ چهار عنصر دیگر است و بهمین جهت می‌توان آن را «أم العناصر» تعبیر کرد.

عناصر خمسه در سانکهایا مانند «وی شیشیکا» پنج حالت مادی یعنی حالت انجماد (زمینی)، حالت مایع، (آب) بخاری، (هوا) درخشان و برافروخته، (آتش) واثری و لطیف (اثیر) بشمارانند. کایه‌اشیائی که در این جهان مادی ظاهر می‌گردند، از ترکیبات ذره‌ای این عناصر خمسه، بوجود می‌آیند. وجه تمایز بین اشیاء مروهون ترکیبات ذره‌ای خاص عناصر است.

اشیاء دارای محدودیت فطری هستند که بموجب آن صورت خاص و مشخصی می‌یابند و در حالت اعتدال و توازن قرار می‌گیرند. اگر محدودیت این قالبها دگرگون بشود، توده نیروئی که در آنان متمرکز و اندوخته شده است به جریان می‌افتد و



بجای دیگری هجوم می‌آورد و شیء نوری پدید می‌کند. حال آنکه نیروی کلی در میان تغییرات و تبدیلات اشیاء، تغییر نمی‌کند. سلسله علت و معلول کم و بیش صورت «تکامل یافته» یک نیروی عظیم و معینی است. حاصل جمع کلیه معلولات در جمع کلیه علل بالقوه موجود است، فقط ترکیبات ذره‌ای، محکوم به دگرگونی است. این تغییرات نیز از سوی دیگر، موجب ظهور نیروهای نهفته «گوناها» می‌گردند ولیکن هیچ خلقت نوری در واقع صورت نمی‌بندد. آنچه را که بدان علت مادی می‌گویند فقط نیروی فعال آفرینش و ابزار نقل و انتقال نیرو است، و این نیرو، صورت نهفته و ناپیدای انرژی است که در معلول مصداق یافته است.

«ری» می‌گوید: «نیروی موجود در جهان هرگز تغییر نمی‌کند و اگر شیئی از حدود فطری خود بدر شود و به صورت دیگری ظاهر گردد نه این است که نیروی جدیدی تولید شده بلکه نیروی گریخته از صورت باطل شده، موجب ایجاد صورت دیگری شده است»<sup>۱</sup>.

سیر تکامل دگرگونیها فقط در داخل نظام محدودیتهای فطری اشیاء تحقق تواند یافت. این محدودیتهای مشتمل است بر محدودیتهای، فصلی و زمانی (فلان درخت در فلان محل رشد می‌کند) یا محدودیتهای صوری (انسان از انسان دیگری بوجود می‌آید و نه از حیوان) یا محدودیت سببی (ماست از شیر بوجود آمده و نه از نان). سیر تکامل دگرگونیها در داخل این نظام بسط و ترویج می‌یابد. تغییرات و دگرگونیها، با توجه به محدودیتهای طبیعی، در همه جا و همه چیز شایع و مشهود اند. ذرات در گردش لاینقطع و دورانی خویش منهدم می‌گردند و هر لحظه جهان در تغییر و تبدیل است و هر لحظه ذرات، صورت نوری می‌یابند و در لحظه بعدی معدوم می‌شوند. گروهی از تغییرات مشهود اند و پاره‌ای لطیف‌تر اند و بدیده محدود آدمی ظاهر نمی‌گردند. زمان، لحظه و مدت در آئین «سانکھیا»، برخلاف مکتب

۱ - Ray : *History of Indian Chemistry*, p. 72

نقل از S. Dasgupta : *op. cit*, p. 254



«وی شیشیکا» امری است ذهنی (buddhinirmāna) و نه عینی. زمان نظام توالی لحظاتی است که طی آن ذهن دگرگونه‌های اشیاء را انتزاع می‌کند. در هر لحظه، اشیاء تحت تأثیر دگرگونه‌ها و تغییرات چند هستند یعنی تغییراتی که مربوط به گذشته و حال و آینده بوده، یا تازه و کهنه و وجود نیافته هستند.<sup>۱</sup>

اگر شیئی در حالت بالقوه باشد، آن را آینده می‌گویند، اگر ظاهر بگردد آن را حال می‌گویند و اگر دو باره به حالت کمون در بیاید آن را گذشته می‌گویند و از این سه حالت بالقوه و بالفعل و کمون اشیاء، ذهن سه مرحله زمان آینده و حال و گذشته را انتزاع می‌کند.

### حس باطن (antahkarana)

عقل (buddhi)، خود آگاهی (ahamkāra) و نفس (manas) را باتفاق حس باطن می‌گویند.

«کاریکا» می‌گوید: «حس باطن سه گانه است و حواس خارجی ده گانه هستند و اینان محسوسات خارج را به حس باطن تحویل می‌دهند (das'adhā bāhyam trayasya viṣayā' khyam). حواس خارجی فقط در زمان حال (sāmprata - kālam) [فعالیت می‌کنند] و حس باطن با سه زمان گذشته، حاضر و آینده مرتبط است» (trikālam - ābhyantaram karanam)<sup>۲</sup> «واچاسپاتی» می‌افزاید: ده حس خارجی، محسوساتی را که می‌بایستی به آنان (فعل) سازمان یافتن (samkalpa) و نسبت دادن به انانیت (abhimāna) و تصدیق (adhyavasāya) تعلق بگیرد، در اختیار حس باطن می‌گذارد.<sup>۳</sup>

۱ - S. Dasgupta : *op. cit.*, pp. 254 - 256

۲ - S. K. XXXIII

antahkaranam trividham, das'adhā bāhyam trayasya viṣayā' khyam.  
sāmpratākālam bāhyam trikālam ābhyantaram karanam

۳ - *Tattavakamadi*, XXXIII

viṣayasamkalpābhimānādhyavasāyeṣu kartavyeṣu dvārī bhavati



فرق عمده بین حواس خارجی و حواس باطنی، در این است که حواس خارجی مدرکات را فقط در زمان حال ادراک می‌کنند و لیکن حس باطن مدرکات حسیه را در خود مضبوط می‌کند و آنان را در مخزن حافظه، روی هم می‌انبازد و برحسب احتیاجات خود، آنها را استخراج می‌کند و در سه زمان حاضر، گذشته و آینده در ذهن احیاء می‌کند.

حس باطن می‌تواند با تصرف و استخراج مدرکات، از علت به معلول، و از معلول به علت، و از دلیل به نتیجه، سیر بکند و به استقراء و استنتاج بگراید، و مفاهیمی را که در قید و بند زمان و مکان نیستند انتزاع بکند. من باب مثال، از مشاهده طغیان آب، نتیجه بگیرد که باران بسیار باریده است. این نحوه استدلال، سیر به زمان گذشته است. از دیدن دود روی کوهسار، بشیوه استنتاج بگراید و بگوید که یقین آتشی در آنجا برافروخته‌اند که بدینسان دود می‌کند. این سیر در زمان حال است. یا امکان دارد ابری در آسمان ببیند و نتیجه بگیرد که باران خواهد آمد، و این سیر به آینده است. کلیه این فعل و انفعالات که از مجهول به معلوم سیر می‌کند و عاری از قیود زمان و مکان است، از خصائص حس باطن است.

«بودهی (عقل) و حواس باطنی را (sāntakaraṇā) که به کلیه ادراکات خارجی و باطنی احاطه دارند (sarvam viṣayam avagāhate) دربانان (dvāri)، و سایر حواس خارجی را درها (ورودی و خروجی) (dvārāṇi) می‌گویند»<sup>۱</sup>.

حواس محسوسات را ادراک می‌کنند و آنها را به حس مشترک (manas) منتقل می‌سازند، حس مشترک آنان را به خود آگاهی عرضه می‌دارد و خود آگاهی آنها را به عقل انتقال می‌دهد و عقل بمشابه آئینه‌ایست که در آن، محسوسات بصورت قاطع و تکامل یافته خود، از برای تمتع و نظارت پوروشا آماده می‌شوند.

۱ - S. K. XXXV

sāntakaraṇā buddhiḥ sarvam viṣayam avagāhate yasmāt. tasmāt trividham  
karaṇam dvāri dvārāṇi s'cṣāni



مراد از ده در ورودی اینست که ابتداء حواس اشیاء را ادراک می‌کنند و مدرکات از طریق این منافذ، بدرون نفوذ می‌کنند، و غرض از خروج، فعالیت اعضای فاعله است که بفراخور ادراک وارده، فعلی در مقابل آن، انجام می‌دهند یا می‌توان افزود یکی بمنزله ورود ادراک، و دیگری خروج آن است.

حس مشترك (manas) محسوسات را معاینه می‌کند و به تصرف در آنان می‌پردازد و صور گوناگون ادراکات را تحت نظامی خاص، سازمان می‌بخشد و خصائص جنس و نوع و کل و جزء را دسته‌بندی و تعیین می‌کند، سپس خود آگاهی مفهوم انانیت و تملک را بدانان نسبت می‌دهد و به نفس خود شخص مربوط می‌سازد، و سرانجام عقل وارد صحنه می‌شود و ماهیت واقعی آنان را تعیین می‌کند و از چگونگی آنان تصدیق و یقین حاصل می‌کند، از این رهگذر، حواس باطن را با دربانان این دردهای ورودی مقایسه می‌کنند، زیرا آنان در داخل بنا قرار یافته‌اند، و از آن، نه خارج می‌توانند شد و نه بدان وارد.

« این حواس (خارجی و باطنی) که تحت تأثیر صفات سه « گونا » هستند (guna - vi'eṣāh) و خصائص شان از یکدیگر متمایز است (paraspara - vilakṣanā) مانند چراغی هستند (pradīpa kalpā) که جهت ارضای « پوروша » (puruṣasyārtha) به کلیه (kṛtsnam) محسوسات روشنائی می‌بخشد (prakāś'ya) و آنان را به عقل عرضه می‌دارند » (buddhau prayacchanti) ، « و اچاسپاتی » در تعبیر این بند می‌گوید: « بدانگونه که والی دهکده‌ای، مالیات خانواده‌ها را می‌گیرد و به خزانه دار می‌دهد، و خزانه دار نیز به صدر اعظم و او نیز به شاه تقدیم می‌کند، بهمانگونه نیز حواس خارجی، بمجرد این که شیئی را ادراک کردند، آن را به حس مشترك منتقل می‌سازند و حس مشترك پس از سازمان دادن، آن را به خود آگاهی می‌دهد، خود آگاهی هم



پس از نسبت دادن ادراک به شخص، آن را به صدر اعظم جمیع موجودات که عقل است عرضه می‌دارد «<sup>۱</sup>».

عقل را در این مثال با صدر اعظم مقایسه می‌کنند، چون عقل از سایر حواس به «پوروشا» نزدیکتر است و بواسطه نزدیکی و قرابتی که با آن دارد از برکت آن بهره‌مند است. عقل روح را در خود منعکس می‌سازد، و بموجب این انعکاس، هدف «پوروشا» برای تماشای خلقت و نیز بمنظور تجرد از آن، به اجابت می‌پیوندد. عقل امتیاز لطیفی را که بین «پوروشا» و طبیعت هست درمی‌یابد و آن دو را از هم تمیز می‌دهد (vis'inasti pradhānapuruṣāntaramsūkṣmam)<sup>۲</sup> و بدین نحو «پوروشا» خویشتن را از طبیعت و دیگر گونیهای ماده جدا می‌داند و خود را برای تجرد کامل از آن آماده می‌سازد.

تناقض بزرگ این مکتب چنانکه متذکر شدیم، در این است که «پوروشا» با اینکه در برابر پلیدیهای ماده از نیروی تنزیه و تجرید کامل و بی‌همتائی برخوردار است، معذک در گرداب توهم محصور می‌ماند و فقط به مدد خود ماده است که از آن آزاد می‌تواند گردید، توضیح آنکه بساط خلقت و دستگاه آفرینش چنان پیچیده شده که همه چیز از برای تمتع و نظارت و تماشای «پوروشا» و جهت آزادی او از قیود ضمائم مادی فراهم گردیده است.

### جسم لطیف (sūkṣma s'arīra)

سانکھیاروح را اصل لم یلد ولم یولد می‌داند و معتقد است که هیچگونه دخالتی

۱ - *Tattvakaumadi* XXXVI

yathā hi grāmādhyakṣah kauṭumbikebhyah karamādāya viṣayādhyakṣāya prayacchati, viṣayādhyakṣas'ca sarvādhyakṣāya, sa ca bhūpataye, tathā bāhendriyāni ālocya manase samarpayanti, manas'ca samkalpyāhamkārāya ahamkāras'cābhimatya buddhau sarvādhyakṣabhūtāyām

۲ - *Ibid* .



در فعل و انفعالات و دگرگونیهای ماده ندارد و فطرتاً پاک و منزّه و بی‌نیاز از هر گونه آرایش مادی است. بدین ترتیب عالم جسمانی و عالم روحانی دو واقعیت آشتی‌ناپذیری هستند، اما در میان دگرگونیهای متعدد ماده، مراتب بسیاری موجود است و ماده دائم تحت تأثیر سه «گونا» است و هر درجه‌ای که به نیروی تصاعدی متمایز باشد بهمان اندازه عالی‌تر و آزادتر و لطیف‌تر است، مانند عقل بزرگ، که کارش تعقل مدرکات حسیه است و از تجلی و نور افشانی و آگاهی «پوروشا» بهره‌مند است و مانند آئینه‌ای انوار آن را در خود می‌نمایاند. مراتب دیگری که به ترتیب از عقل بزرگ صادر می‌شوند به اندازه‌های مختلف از تناسبات متغیر و متحول گوناها برخوردارند.

خود آگاهی و حس مشترك و حواس شامل مراتب ذهنی و روانی هستند، پنج عنصر لطیف مراکز تولید نیرو و منابع سرشار از انرژی عنصری هستند، حال با توجه باینکه روح در گردونه بازپیدائی سرگردان و محصور است و از قالبی به قالب دیگری می‌آید و در ضمن خود روح مجرد و منزّه است و جوابگوی کردار پیشین نیست، چه عناصری بعد از بطلان جسم، به قالب دیگر انتقال می‌یابند و سرنوشت آدمی را تعیین می‌کنند؟

سانکهایا ترکیبات روانی مادی و موروئی را بررسی می‌کند و می‌گوید: «جسم لطیف (sūkṣma) و اجسامی که از پدر و مادر به‌مان منتقل می‌شوند (mātāpitṛjāh) با انضمام اشیای مادی و عنصری، انواع سه‌گانه‌ای را تشکیل می‌دهند که از میان آنها، جسم لطیف باقی است و اجسام زاده از والدین فانی است<sup>۱</sup>». اجسامی که از والدین منتقل می‌شوند به نظر «واچاسپاتی» شش‌گانه

۱ - S. K. XXXIX

sūkṣmāmātāpitṛjāh saha prabhūtaistrīdhā vis'esāh syuh. sūkṣmāsteṣām niyatāh mātāpitṛjā nivartante



هستند<sup>۱</sup> و عبارت‌اند از سو، خون، گوشت که از طریق مادر بوجود می‌آیند و عروق، استخوان و مغز استخوان که از پدر پدید می‌آیند. این شش قشر (kos'a)، وجود جسمانی آدمی را تشکیل می‌دهند. اجسامی که از پدر و مادر انتقال می‌یابند پس از بطلان جسم، منهدم می‌گردند، و مبدل به خاکستر و آب و کثافت می‌شوند اما جسم لطیف (sūkṣma) همچنان باقی است، و بقول «کاریکا»، «در آغاز آفرینش پیدا شده (pūrva - utpanna) و به قالبی خاص تعلق نیافته (asakta) و دائمی (niyata) است و از عقل گرفته تا عناصر لطیف در آن موجود است (mahādisūkṣma - paryantam) و آن از قالبی به قالب دیگر در جریان است (samsarati) و از بساط آفرینش، هیچگاه تمتع نمی‌گیرد (nirupabhogam) و جسمی مشحون از امکانات هستی است (bhāva)».

این مبحث در واقع مفتاح اسرار معاد و سیر روح در درجات آفرینش، و نزول آن در صور گوناگون است. جسم لطیف، لطیفه‌ای نفسانی است که مرکب است از «بودهی» و خودآگاهی و نفس و عناصر لطیف. جسم لطیف سایه و ظل روح است و دنبال آن از قالبی به قالب دیگر در حرکت است. هر روحی مجهز به جسم لطیفی است و جسم لطیف مملو از امکانات و تأثرات دیرینه حیات‌های پیشین است، و روح را همچون ریسمانی به گردونه چرخ حیات متصل ساخته است.

جسم لطیف بر اثر تئیر و شکفتگی قوه‌های بی‌پایان خود، روح را در بند امواج هستی گرفتار می‌کند. جسم لطیف، مادی است و نه روحانی، بسبب اینکه از «پراکرتی» زاده شده است. البته باید متذکر شد که نوعی ماده لطیف و توجیه ناپذیری است. هنگام انحلال جسم، اجسام مادی و بقول «سانکھیا» اجسام موروثی منهدم می‌گردند اما جسم لطیف که مشحون از ظرافتی خاص است و در بند زمان

۱ - *Tattvakaumadi*, XXXIV

۲ - *S. K.* XL



و مکان نیست، با تولد هستی نمی‌یابد و با مرگ نیست نمی‌شود.<sup>۱</sup>  
 کاریکا می‌گوید: جسم لطیف «در آغاز آفرینش پیدا شده است»، یعنی آنگاه که صور از بطن «پراکرتی» صادر شدند، جسم لطیف تحقق یافت و گردش لا ینقطع خود را در مراتب هستی آغاز کرد. جسم لطیف به قالب خاصی متعلق نیست (asakta) بدین معنی که آزاد است و بر حسب شکفتگی نیروهای نهفته خود، قادر است بهر قالبی، در هر مکان و هر زمان، درآید. جسم لطیف مملو از امکانات و تأثرات واحوال گوناگون است. کلمه «بهاوا» (bhāva) که به این تأثرات و امکانات اطلاق می‌شود یعنی حال، مرتبه، نوع بودن و هستی و مراد از آن، مرتبه و مقاسی است که بر اثر شکوفائی تأثرات ناشی از کردار پیشین، در جسم لطیف، حاصل می‌شود و کیفیت و خصائص قالب آینده و همچنین نهاد و گوهر و سرنوشت آدمی را تعیین می‌کند.

«واچاسپاتی» در تعریف این مبحث می‌گوید: «این احوال عبارت‌اند از خیر و شر (dharmādharmā)، دانائی و نادانی (jñānājñāna) تعلق خاطر و عدم تعلق خاطر (vairāgyāvairāgya) استیلا بر دنیا و عدم نیروی استیلا بر دنیا (es'varyānais'varyā). عقل مملو از این احوال (یعنی تأثرات گوناگون) است و جسم لطیف مملو از جوهر عقل است، و بدین ترتیب جسم لطیف مشحون از این احوال (ناشی از بودهی) است. بدانگونه که جامه‌ای بر اثر تماس با گل‌های معطر «چامبا آنا» مملو از رایحه آن می‌گردد، بهمانگونه نیز اگر جسم لطیف به لباس این احوال (بودهی) درآید از قالبی به قالب دیگر حرکت خواهد کرد» (tasmāt bhāvairevādhivāsitatvāt samsarati).

۱ - *Tattvakaumadī*, XL

dharmādharmajñānājñānavairāgyāvairāgyais'varyānais'varyānibhāvāh,  
 tadanvitā buddhih, tadanvitañca sūkṣmaṁ s'arīramiti, tadapi bhāvairadhivāsi-  
 tam, yathā surabhicaṁpakakusuma samparkādvastram tadāmodavāsitam  
 bhavati, tasmāt bhāvaireva adhivāsitatvāt samsarati



جسم لطیف (linga) بخودی خود مؤثر نمی‌تواند شد، و احتیاج به محمل و جسمی دارد تا بکمک آن، به سیر خود در مراتب هستی ادامه بدهد و پس از بطلان جسمی از آن بیرون بیاید و وارد بطن دیگری بشود، و در آنجا با اجسام والدین درهم بیامیزد و صورت نوی بخود بگیرد. بهمین جهت است که «کاریکا» می‌گوید: «بدانگونه که تصویری را حاجت به چهار چوبی است (که بر آن قرار یابد) (citram yathās'rayamrte) یا همانطوری که سایه بدون درخت یا جسم دیگری ظاهر نمی‌شود، (sthānu - ādibhyovinā - chāyā) بهمانگونه نیز، این جسم لطیف، بدون محمل و عناصر مخصوص، (عناصر لطیف و کثیف) قرار نمی‌یابد»<sup>۱</sup>.

جسم لطیف، مخزن تأثرات دیرینه و سوانق گذشته است و تحت تأثیرآنان قرار گرفته، این تأثرات برسبیل نسبت علت و معلول در فعل و انفعال‌اند. کاریکا می‌گوید که این جسم از برای روح پدید می‌آید و مانند باز یگری است - (natavad)<sup>۲</sup> (vyatiṣṭhate)، یعنی باز یگری که در صحنه‌های رنگارنگ به چهره‌های گوناگون و با حرکات و اطوار پر تکلف خویشتن را می‌نمایاند و هر دم نقشی تازه ایفا می‌کند، و به هنرنمایی خود پیرایه‌ای متناسب با اوضاع و احوال می‌بندد، گهی پیر پارسا و پاکبازی است، گهی شهریار مقتدر، گهی مرد شریف و راد مردی است و گهی پست و کوتاه نظر.

جمع این نقشهای پی‌درپی بر اثر تثیر تأثرات دیرینه و بر حسب کیفیت کردار ناشی از حیات‌های پیشین تحقق می‌پذیرد، کاریکا می‌افزاید این تغییرات و دگرگونیهای پی‌درپی را که جسم لطیف طی سرگردانی خود در مراتب هستی متحمل می‌شود، بحد

---

۱ - S. K. XLI

*citram yathās'rayam rte sthānvādibhyo vinā yathāchāyā. tadvad vinā vis'eṣairna tiṣṭhati nirās'rayam lingam*

۲ - S. K. XLII



نیروی خلاقه طبیعت (vibhūṭva - yogāt) <sup>۱</sup> که آنی از حرکت دورانی خود باز نمی‌ماند، ظاهر شده است. جسم لطیف بر اثر تماس مدام با روح، بدان کیفیت خاصی می‌بخشد و این کیفیت، طبیعت و نهاد انسان و صفت ممیزه گوهر آدمی است.

مبحث تأثرات دیرینه یکی از مسائل مهم فلسفه هند است. آئین «نیایا» معتقد است که حاصل جمع تأثراتی که در زندگی‌های پیشین بوجود آمده، قالب جسمانی و میراث روانی فردی را در آینده تعیین می‌کند. مکاتب مایایانای بودائی چون «ویجنیانوادا» معتقداند که فقط ذهن اصیل است و جمیع صور عینی و ذهنی بمنزله تکثر و تجلی امواج ذهنی است و هیچ شیئی خارج از ذهن نیست و جهان آفریده ذهن خلاق است، ولیکن می‌افزایند تأثرات دیرینه و غرایز پی‌گیر که از زمانی بی‌آغاز موجود بوده‌اند، همچون نسیمی، بر سطح دریای ذهن (ālayavijñāna) می‌وزند و بدست نوازشگر این نسیم هستی بخش است که امواج دگرگونیهای ذهنی پدید می‌آیند و ذهن خود، بصورت داننده و دانسته شده، عالم و معلوم تنزل می‌کند و خارج از ذهن همه چیز سرابی است در بیابان و نقشی است برآب.

مکتب یوگای «پاتانجالی» توجه خاصی بدین مبحث مبذول می‌دارد و جمله مصائب و آلام روح را ناشی از همین غرایز ذهنی می‌داند که در ضمیر «ناخودآگاه» روی هم می‌انباشند و منشأ پایان ناپذیر تجلیات نفسانی و ذهنی هستند.

در مکتب یوگا، آزادی آنگاه تحقق می‌یابد که این صور دیرینه از ریشه و بن برکنده شوند، یا بعبارت دیگر، به آتش فرزانگی و معرفت بسوزند. مکتب سانکھیا نیز این مبحث را چنانکه دیده شده می‌پذیرد و می‌گوید: «حالات اصیل (samsiddhikāś'ca bhāvāh) طبیعی و فطری هستند (prakṛtāh)، حالات اکتسابی (vaikṛtikāh) مانند فضیلت و عدم فضیلت، و غیره متکی بر حواس، ظاهری و باطنی‌اند



[ که علت پدیدآورنده آنان بشمارانند ] (*drṣṭāḥ karanās'rayinah*) جنین (و تکامل آن در بطن مادر) متعلق به معلول است (ونه علت) (*kāryās'rayinas'ca kalalādyāḥ*)<sup>۱</sup>.  
 غرض از حالات اصیل، حالات و کمالات ذاتی انسان است که تشکیل دهنده فطرت و طبیعت اوست. حالات اکتسابی غیر فطری (*asamsiddhika*) هستند و بر اثر همت شخصی تحقق می‌پذیرند (*ye upāyānuṣṭhānena utpannā*)<sup>۲</sup>.

علتی که این تأثرات اکتسابی را پدید می‌آورد، حواس است یعنی حواس ظاهری و باطنی، و بهمین جهت است که «کاریکا» می‌گوید: «اینان متکی به حواس اند» یعنی منشأ پیدایش آنان حواس ظاهری و باطنی است، در حالیکه تکامل جنین در بطن مادر، مرهون عناصر مادی است اما چون نسبت حواس به عنصر مادی، نسبت علت است به معلول، از این رو سانکھیها حالات اکتسابی‌ای را که از طریق حواس پدید می‌آیند، علت می‌داند و عناصر مادی‌ای را که معلول حواس اند و چنانکه در جدول دیده شد «بوجود آمده ولی بوجود نمی‌آورند»، معلول تشخیص می‌دهد<sup>۳</sup>.  
 پس انسان از یک سو دارای فطرت ذاتی است که جوهر و نهاد اوست و آنرا حالات اصیل می‌گویند ولیکن از طرف دیگر صاحب حالات اکتسابی است که بر اثر فعل و انفعالات شخصی، از طریق حواس بوجود می‌آیند و بر سبیل اعمال و عکس‌الاعمال متقابل سرنوشت او را تعیین می‌کنند، اما جنین و تکامل آن در بطن مادر مربوط به عناصر مادی است که از طریق والدین بدو منتقل می‌شوند و این عناصر مادی چنانکه

#### ۱ - S. K. XLIII

*samsiddhikās'ca bhāvāḥ prakṛtikā vaikṛtikās'ca. drṣṭāḥ karanās'rayinah dharmādyah kāryās'aniyas'ca kalalādyāḥ*

#### ۲ - Tattvakaumadī, XLIII

۳ - راقم این سطور یاد آور می‌شود که این مبحث سانکھیها بسیار غامض و پیچیده است و تعبیرات گوناگونی از آن شده. سطور بالاتر خود نگارنده است. البته امکان دارد که صحیح نباشد بهر حال مسئولیت آن متوجه خود مؤلف است. غرض از حواس در اینجا قوه سامعه، قوه لامسه و غیره است که عناصر لطیف را تشکیل می‌دهند.



گفته شد معلول عناصر لطیف هستند. در باره معاد و سیر روح در درجات خلقت، «کاریکا» می‌گوید که بر اثر فضیلت روح بر سبیل متصاعد اوج می‌گیرد و در فضای لایتناهی طیران می‌کند و بعلت عدم فضیلت قوس نزولی را می‌پیماید. با معرفت به آزادی نائل می‌آید و با عکس آن (جهل) به اسارت می‌گراید.<sup>۱</sup>

### آزادی (mokṣa)

در آغاز این فصل گفته شد که مبحث رنج، انگیزه اساسی نجات و آزادی است و همه مکاتب فلسفی هندی چه متشرع و چه غیر متشرع آن را بنحوی از انحاء پذیرفته و اساس فلسفی خود قرار داده‌اند. مادام که حس باطن و «پوروشا» بهم متصل‌اند، رنج و عذاب، موجود خواهد بود و روح خود را در دام حواس محصور می‌سازد و خویش را از عقل تشخیص و تمیز نمی‌دهد و بقول «کاریکا» «پوروشا» که (فطرتاً) آگاه است به رنجی می‌گراید که از مرگ و فرسودگی زاده شده (tatra jarāmarāṇa kṛtām duḥkham prāpnoti cetanaḥpuruṣaḥ)<sup>۲</sup>.

دگرگونیهای «پراکرتی» از عقل بزرگ گرفته تا عناصر خنثی از برای روح ظاهر شده و هدف غائی آفرینش، آزادی هریک از ارواح است - (pratipuruṣa)<sup>۳</sup> (vimokṣārtham)، ولی ما می‌پنداریم طبیعت آنچه را که برای دیگری آفریده، بخود نسبت می‌دهد. مراد از نجات، همین آزادی و تجرد روح است از دگرگونیهای ماده، اما در اینجا مبحث جدیدی پیش می‌آید و آن این است: طبیعت که خود فاقد هر گونه آگاهی و شعور است، چگونه می‌تواند این میل و آرزوی خویش را که آزادی روح از قيود مادی است ابراز بدارد و چگونه موفق می‌شود آنرا تحقق بخشد؟. سانکهایا این گرایش بسوی آزادی روح را نوعی تمایل غریزی طبیعت می‌پندارد

۱ - S. K. XLIV

۲ - S. K. LV

۳ - S. K. LVI



بدین معنی که طبیعت کور کورانده به طرف هدفی معین و معلوم روانه است «کاریکا» می‌افزاید: «بدانگونه که نیروی پروراندۀ شیری (که خود فاقد آگاهی است) موجب رشد گوساله می‌شود، بهمانگونه نیز فعالیت طبیعت باعث آزادی روح می‌گردد<sup>۱</sup>». حال انگیزه‌ای که باعث این تمایل غریزی شده چیست؟ آفرینش فقط بر ساخته و بارآورده طبیعت است، و پروردگار و خالق در ابداع و تکوین آن دستی نداشته است. آفرینش رانمی‌توان توهم جهانی (māyā) چنانکه مکتب «ودانتا» می‌انگارد، دانست زیرا آگاهی صرف، تحول و تغییر ناپذیر است (citis'akteh aparināmāt)<sup>۲</sup> کردگاری نیز در تکوین عالم دخیل نبوده است چه خالق منزله از هرگونه فعل است و گردانندۀ امور نمی‌تواند بود، همانطوری که هیزم شکنی «از کار دست کشیده» قادر به فعالیت و استفاده از ابزار کار خود نیست<sup>۳</sup>.

این انگیزه طبیعت و این تمایل جهت‌ارضای و آزادی روح، در واقع در فطرت خود «پراکریتی» است و قائم به نفس خود اوست. همانگونه که مردم برای ارضای تمایلات خود، در تلاش‌اند، بدانگونه نیز طبیعت با جمیع نظامات شگفت‌آور و تمام سازمان‌خیزه‌کننده خویش روی به «پوروشا» می‌آورد<sup>۴</sup> و می‌کوشد تا به مقصد خود، که آزادی روح است بپیوندد، و چون بدان نائل آمد، بساط و سفره خویش را ور می‌چیند و «همانطوری که رقاصه‌ای (nartakī)، چون خویشتن را به (تماشاگران) صحنه ظاهر ساخت، از پاکوبی دست می‌کشد و ناپدید می‌شود

۱ - S. K. LVII

vatsa vivrddhinimittam kṣīrasya yathā pravrttirajñasya. puruṣasya vimokṣanimittam tathā pravrttiḥ pradhanasya

۲ - Tattvakaumadī, LVI

۳ - Ibid.

۴ - S. K. LVIII



بهمانگونه نیز طبیعت، چون خویشتن را به «پوروشا، بنمایاند نیست می‌شود»<sup>۱</sup>. «کاریکا» این حرکت غریزی طبیعت بسوی آزادی روح را با عبارات شاعرانه تعبیر می‌کند و آن را حمل بر بی نظری کامل طبیعت می‌نماید. طبیعت همه بساط و نیروی خود را متوجه روح می‌سازد و کوچکترین چشم‌داشتی از آن ندارد و در مقابل این فداکاری و نثار هستی خویش، که حاکی از بی نظری اوست هیچ انتظاری ندارد و هیچ امتیازی در عوض نمی‌طلبد، و روح نیز هیچ پاداشی را بدو ارزانی نمی‌دارد. سانکھیا این خلوص نیت و بی‌آلایشی طبیعت را به فروتنی و خاکساری تشبیه می‌کند و می‌گوید: فروتن تر و ظریف تر از «پراکرتی» هیچ چیزی نیست (prakṛteḥ sūkṣmārataram na kiñcit asti)<sup>۲</sup>.

فروتنی طبیعت در قبال روح حاکی از شرم و لطافت طبع اوست و بهمین جهت طبیعت را بمثابة زنی پاکدامن و پاکیزه سرشت می‌دانند و «واچاسپاتی» می‌گوید: «بدانگونه که زن پاکدامن و محترمی (kulavadhū) که به خورشید نیز دیده نگشوده (asūryampas'yā) خوش خرامان راه می‌رود، و دیدگانی بس خمار دارد (atimanda - ākṣa - mantharā) و بر اثر بی توجهی، جامه از تنش لغزیده است، اگر به نظریگانه‌ای بیفتد، طوری رفتار می‌کند که او را (که حال بخود آمده و هشیار شده) دیگر بار نبینند، بهمانگونه نیز، طبیعت که از این زن پاکدامن هم با شرم و حیا تراست چون به دیده روح در بیاید، دیگر بار خویشتن را نشان نمی‌دهد»<sup>۳</sup>.

#### ۱ - S. K. LIX

ramgasya dars'ayitvā nivartate nartakī yathā nrtyāt. puruṣasya tathātmānam prakāś'ya vinivartate prakṛtiḥ

#### ۲ - S. K. LXI

#### ۳ - Tattvakaumadī, LXI

asūryampas'yā hi kulavadhūratimandākṣamantharā pramādādvigalitasicayāñcalā cetālokyate parapuruṣena, tadā' sau yathā prayayate apramattām yathainām parapuruṣāntarāṇi na punah pas'yanti, evam prakṛtirapi kulavadhūto' pyadhikā drṣṭā vivekena na punardrakṣyata ityarthah



هنگامی که معرفت در دل طلوع می‌کند، روح خود را از اسواج ذهنی و دگرگونیهای ماده و حواس آزاد می‌گرداند و طبیعت و کلیه مراتب هستی در قبال روح از فعل و انفعالات دیرینه خود دست می‌کشند و «پوروشا» بیاری معرفت تفکیکی بین روح و ماده، پاک و آسوده می‌شود و اکنون مانند تماشاگری (prekṣakavad) به طبیعت که از هفت صورت نادانی (یعنی جهل و شهوت فعل و انفعال و غیره) خویشتن‌رامنزه ساخته و نیروی و اراده خلقت از آن سلب شده (nivṛtta - prasavām)<sup>۱</sup> (arthavas'āt) نظر می‌افکند، و در این حال دیگر هیچ فعل و انفعالی صورت نمی‌بندد و دگرگونیهای ماده فرومی‌نشینند و روح به آزادی مطلق می‌رسد و مقام تجرید و تفرید حاصل می‌شود.

در این مقام جمیع اشیاء و کائنات به جمع بلا تعین و متجانس ماده اولیه باز می‌گردد و در آن مستهلک می‌شود. حواس و خودآگاهی، طی حرکت بازگشت تصاعدی، به عقل بزرگ متصل می‌شوند و عقل و کلیه احوال و تأثرات موجود در آن، به جمع متجانس «پراکرتی»، می‌پیوندند و در آن مستهلک می‌شوند. روح و ماده هنوز موجوداند اما برای کسی که به مقام زنده‌آزادی رسیده است این دو از هم متمایز و کاملاً جدا هستند. هنگام طلوع معرفت، روح از استیلای سه جوهر تصاعدی و نزولی و انبساطی خلاصی می‌یابد و تأثرات دیرینه به آتش جهانئات معرفت خاکستر می‌شوند. دانه‌های کردار پیشین که بقول «واچاسپاتی»: «در کشتگاه عقل، با آبهای عذاب روزگار سیراب می‌شدند و غنچه‌های نوشکفته ببار می‌آوردند، حال پلاسیده می‌شوند و مزرعه لم‌یزرع می‌گردد، زیرا رطوبت رنج عالم، بواسطه حرارت شدید معرفت، خشک شده و مزرعه حاصلخیزی خویش را از کف داده است<sup>۲</sup>». و بالنتیجه دانه‌های تأثرات دیرینه در این زمین خشک رشد نمی‌توانند کرد. هنگام طلوع معرفت، صفات و کیفیات خوب و بد نیز از کار باز می‌ایستند

۱ - S. K. LXV

۲ - Tattvakaumadi, LXVIII

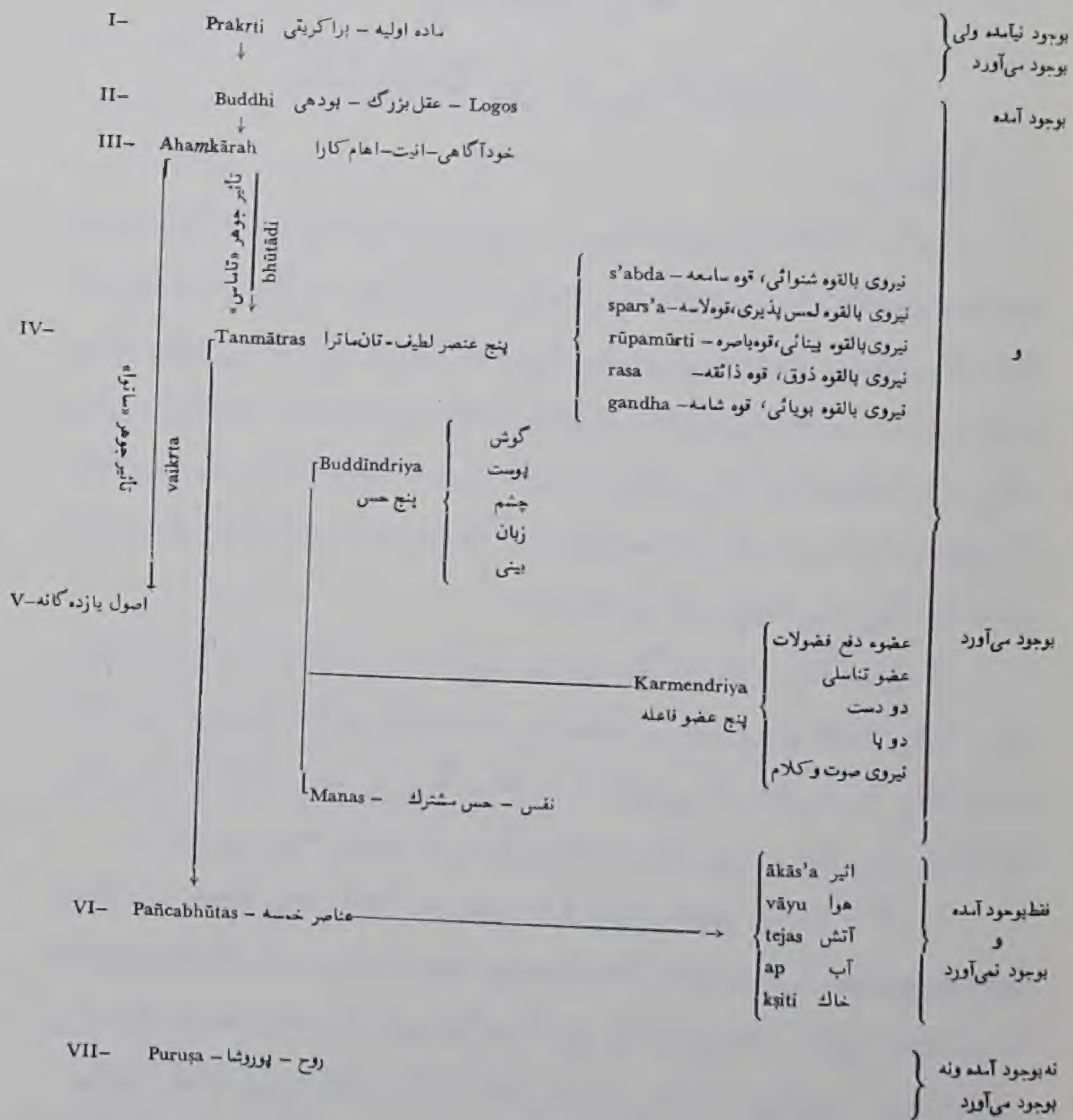


چون نیروئی که آنان را پدید می‌آورد خاموش شده است و روح دیگر تحت حیطة آنان نیست، البته آثار آنان یکچندی نیز احساس می‌شود و جسم به مقتضای طبیعت خود، مدتی به حیات خویش ادامه می‌دهد و بقول «کاریکا» «جسم مانند چرخ کوزه‌گری است که بر اثر تحریک پیشین (تأثرات دیرینه) یکچندی هم بگردد» (tiṣṭhati saṃskāraḥ ca cakraḥ pravartate) <sup>۱</sup>.

اما بمجرد این که این نیروی محرکه به پایان برسد، چرخ از گردش باز می‌ماند و انسان آخرین پیوندهائی که او را به حیات زندگی متصل می‌ساخت می‌گسلد و به معرفت تفکیکی بین روح و ماده ممتاز می‌گردد و از منجلا ب رنج‌های سه گانه و این جهان پر خاشاک خلاصی می‌یابد و دیگر بار بدین جهان که عرصه دگرگونیهای ماده است باز نمی‌گردد.



## جدول ترتیب اصول آفرینش در سانسکھیا





THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY  
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No.           

Book No.           

Vol.           

Copy           

Accession No.           




## فصل چهاردهم

### روان شناسی یا «یوگانا»

#### کلیات

«یوگا» (yoga) یا بعبارت فارسی «جوك» بیشتر شامل فنون و آداب مربوط به نجات و رستگاری است تا یک آئین فلسفی، از این رو «یوگا» را نه می توان یک مکتب فلسفی نظری صرف بحساب آورد و نه کیش دینی و مذهبی قومی خاص پنداشت، بلکه «یوگا» طریقی آزاد و رویه ای صادقانه برای وصول به معرفت و راهی عملی برای تحقق بخشیدن باین رؤیای دیرینه آدمی است که از آغاز آفرینش می کوشد تا خویشتن را بشناسد و به اسرار نفس خویش آگاه شود و جسم ناتوانش را در دست اراده خود آلتی بس ناچیز و عاجز جلوه بدهد.

کسی که گام در راه «یوگا» می نهد، هیچ ضرورتی ندارد که به فرقه و کیشی خاص تعلق داشته یا پیرو مکتب مخصوصی باشد، بلکه «یوگا» دعوتی است به زهد از همه آنانی که خویشتن را می جویند و در طلب گریز از خواب غفلت از هیچ همتی فروگذاری نمی کنند و رنج ریاضت و نفس کشی را برخود هموار می سازند.

«یوگا» گرایش بجهان درون و فرو رفتن در اعماق بحر وجود و استخراج گوهر هستی است، گوهری که در کنه راز هستی، زیر پرده دل، و در لابلای پیچ و خم اندیشه های لرزان، مکتوم است و چون گوهر گرانبها، در صدف نسیان و فراموشی پنهان است. «یوگی» غواصی است بی باک که در میان امواج هایل حواس، با عزمی راسخ، خویشتن را در گرداب نفس فرو می اندازد و از ژرفنای هراسناك آن، گوهر رستگاری را به ارمغان می آورد.

پس گرایش به «یوگا» یعنی شناخت ساخت روانی و ذهنی انسان. از این رو



است که می‌توان «یوگا» را روان‌شناسی نام‌نهاد. راست است که «یوگا» شباهتهائی چند با برخی از مکاتب روانکاوی امروزی دارد. مثلاً مفهوم تأثرات دیرینه ذهنی (vāsanā, saṃskārah) که در «یوگا» میراث روانی ما را تشکیل می‌دهد و حاوی تجارب لطیفی است که ما از زندگی‌های پیشین خود به میراث برده‌ایم، ما را به یاد «صور دیرینه» (archetypes)، «ناهشیاری جمعی» (inconscient collectif)، مکتب «یونگ» (Yung) می‌اندازد. «یونگ» روان‌شناس بزرگ سوییسی می‌گوید:

۱ - نگارنده خاطرنشان می‌سازد که بسیاری از معتقدات مکاتب فلسفی هندی اعم از بودائی و جین گاهگاهی شباهتهائی شگرف با برخی از مکاتب فلسفی غربی دارد. مثلاً ذهن (citta) در مکاتب بودائی عنصر جدا و مستقلی است ولی ذهن هیچگاه بطور خالص و خالی از محتوی خود، ظاهر نمی‌شود و ما فقط باید پدیده‌های ذهنی (caitta) مواجه هستیم. ذهن و پدیده‌های ذهنی تفکیک ناپذیراند (citta - caitta) و بین این دو تلازم است. ذهن خالص، همچون صفحه‌ای پاک و خالی، فقط در ژرفنای «نیروانا» تحقق می‌یابد. این مبحث بی‌شباهت به مفهومی که مکتب «فنونولوژی» (phénoménologie) از وجدان و آگاهی دارد نیست. «هوسرل» می‌گوید: «وجدان همواره معطوف به چیزی است» (La conscience est conscience de quelque chose) یا «متوجه چیزی است» به آلمانی (Be - wusstsein) در این مکتب نیز وجدان و محتوی‌اش تفکیک ناپذیراند و بین آنان نوعی ملازمه و ارتباط جدائی ناپذیر است. موضوع و محتوی ذهنی همان فعل شعور یا آگاهی است که همواره معطوف به چیزی است (L'objet n'est qu'un acte de conscience) ظهور و وجود یعنی نمود و بود پدیده‌های وجدانی در واقع یکی است. رجوع شود به:

Edmund Husserl: *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris 1951, pp. 68-69, 80-86

Traduction et commentaire par Quentin Lauer

مبحث ادراک مکاتب بودائی نیز شباهتهائی با فلسفه «کانت» دارد و «چرباتسکی» به وجه اشتراك میان این دو نحوه تفکر اشاره کرده است. رجوع شود به:

Th. Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, vol. I, pp. 177 - 78

نگارنده در این کتاب از مقایسه سطحی فلسفه هندی و غربی همواره اجتناب ورزیده است علتش آن که سنجش دقیق این مطالب دشوار مستلزم تأمل و تعمق بیشتری است.



«این صور، بقایای هزاران سال تجاربی هستند که انسان در راه مبارزه به منظور سازگاری با محیط و زندگی بدست آورده است<sup>۱</sup>»، درجای دیگر می‌نویسد: «صور دیرینه مانند سازمان‌های وجدان غیر تعقلی‌اند. این صور، مفاهیم و نظرات موروثی، جاویدان و ثابتی هستند که در آغاز محتوی و مفهومی خاص ندارند. محتوی و مفهوم خاص آنها در چهارچوب زندگی فردی ظاهر می‌شود، زیرا در زندگانی فردی، تجارب شخصی در قالب این صور و اشکال محصور و محدوداند»<sup>۲</sup>. در باره روان انسان «یونگ» می‌افزاید: «کهنترین قشرهای روان انسانی به نسبت افزایش عمق و غلظت آنان، خصائص فردی خود را از دست می‌دهند و هرچه بیشتر بسوی پائین برویم، یعنی هرچه بیشتر به دستگاه‌های خود کار و مستقل روان‌آدمی نزدیک بشویم، این صور بیشتر جنبه و خصیصه کلی پیدا می‌کنند، تا آنجا که کم‌کم جهانی می‌شوند و عاقبت با جنبه جسمانی انسان یعنی عناصر شیمیائی او درمی‌آمیزند، از این روست که روان و جهان درکنه یکی است»<sup>۳</sup>.

علیرغم این شباهتها، مقصود و هدف «یوگا» چیز دیگر است و آن خاموشی کامل حیات ذهنی و روانی است که از طریق ریاضت و انهدام و نابودی همین

۱ - C. G. Yung : *L'âme et la vie*, Paris 1963, p. 66

Traduit de l'allemand par le Dr Roland Cahen

۲ - *Ibid.* p. 63

۳ - *Ibid.* p. 67

Les « couches » plus profondes de l'âme perdent, avec la profondeur et l'obscurité croissantes, leurs particularités individuelles. Elles deviennent de plus en plus collectives à mesure qu' on avance vers le « bas », c'est - à - dire quand on approche des systèmes fonctionnels autonomes, pour finir par devenir universelles et en même temps s'éteindre dans la matérialité du corps, c'est - à - dire dans les éléments chimiques... C'est pourquoi « au tréfond » la psyché et « le monde » sont synonymes.



صور دیرینه تحقق می‌یابد. «یوگا» راه اشراق و عرفان است و نه طریق عقده‌گشائی و تلطیف غرایز نفسانی.

این طریق ژرف اندیشی و خویشتن‌کاوی از دیر باز در سرزمین کنهسال هند متداول گشت و پاکبازان کهن هندی از دیرگاهی متوجه اسرار و نیروهای سحرآمیز عالم باطنی گردیدند و کشتی چنان شدید آنان را بسوی این منشأ فیاض تجلیات برمی‌انگیخت که در گشودن معمای درون، همت بسیار گماشتند و راه خویشتن‌شناسی و خود شکفتگی را به نسل‌های آینده به میراث گذاردند تا بتدریج این فن ریشه‌دوانید و با مراقبه تزلزل‌ناپذیر پاکبازان و یوگیان عارف پیشه، منتهی به راه آزادی مطلق و طریق وصول و اتصال به واقعیت نهائی و آئین پرشکوه «زنده‌آزادانی» گردید که به فرایزدی آراسته و از درجه آدمیت وارسته و به مقام الوهیت پیوسته بودند.

«ایده‌آل» پر جلال و ارستگی از آغاز تاریخ هند چون ندائی دلپذیر و دلکش در دل خلوت‌گزینان آن سرزمین طنین انداخت و آنچنان مقبول طبع ژرف‌گرای آنان افتاد که هر کسی کوشید تا بفراخور همت و توانائی خود خرمی چند از آن برگیرد و توشه آخرت را فراهم آورد و با چراغ گیتی افروز فرزانه‌گی (prajñā) <sup>۱</sup> به دل تاریک شب روشنائی بخشید.

از همان زمان، گوشه‌گیران بسیاری از هیاهوی شهرها و شکوه و جلال دربارها بدر شدند و در پناهگاه‌های طبیعت میان چشمه ساران نقره فام و درختان کهن سال و در مغاره‌های بی‌سرو صدا، خلوت گزیدند و با همتی مورچه‌وار به مراقبه احوال درون و تجزیه و تحلیل نفس و ذهن پرداختند و دیده جهان بین خود را به مرکز وجود دوختند، و جهان و محیط پرتکلف آن را با دیده استهزاء و بی‌تعلقی کامل نگریستند و ذوق تحقیق را به حرارت عرفان برافروختند و به اسرار نفس سرکش،

۱ - کلمه «پراجنیا» (pra-jñā) یا معرفت معادل فارسی فرزانه‌گی است.



و کینه اندیشه و خرد، پی‌بردند و جسم را با آتش معرفت تحلیل نمودند و باتیغ‌بران تمرکز فکری و ضبط حواس، گره‌های اندیشه را درهم شکستند و نظام متزلزل جسمانی را مطیع احکام روحانی ساختند و روح را به‌مبدأ متصل ساختند و خویش را از بندهستی و شدن خلاصی بخشیدند و به رؤیای رادسردان زنده آزاد تحقق و واقعیت بخشیدند.

«ایده آل»، «آرهات» (arhat) بودائیان و زنده آزادی (jivan - mukti) هندوان و مفهوم فاتح (jina) جین‌ها از جمله پدیده‌های همین طلب عمیق برای آزادی و فرزاندگی است. راه «یوگا» از همان اوان پیدایش خود، روشی معکوس در قبال جریان طبیعی حیات بوده است. چنانکه بعدها در این فصل مشاهده خواهد شد، هدف غائی «یوگا» انهدام کامل «شخصیت» ذهنی و روانی انسان است و برای نیل باین مقصود «یوگا» آداب و فنونی چند ابداع کرده که خاصیت غیر انسانی و حتی می‌توان گفت «ضد انسانی» دارد.

انسان پرورده و خوی کرده اجتماع است، «یوگا» دستور عکس می‌دهد و می‌خواهد آدمی خود را از هیاهوی اجتماع برکنار بدارد، و از لذایذ حواس امساک‌بورزد. انسان متحرک است، نفس می‌کشد، می‌نوشد و می‌خورد و می‌خوابد، انس می‌ورزد و دل به‌این و آن می‌بندد، «یوگا» به حرکت فطری انسان، سکون مطلق تجویز می‌کند و به جریان طبیعی حیات و نفس کشیدن، فن دم فرو بردن یا حبس دم را می‌آموزد. آدمی در بند پیچ و خم اندیشه‌ها و گرداب‌های نفس سرگردان است و اندیشه خود را هر دم به‌شیئی معطوف می‌سازد و زندگی روانی انسان، متشکل از استمرار لحظات متوالی شناخت‌های گوناگونی است که وی از حواس متزلزل خویش مستفاد می‌کند، «یوگا» به این جریان طبیعی فعالیت ذهنی، ثبات و قرار تزلزل ناپذیری می‌بخشد و می‌خواهد اندیشه و ذهن را از سرگردانی دائمی بر حذر بدارد و آن را به نکته‌ای واحد متوجه بسازد تا بدین نحو امواج ذهنی فرو بنشینند.



و منشأ<sup>\*</sup> صور نفسانی خاموش بگردد و تموجات ذهنی و نفسانی منقطع بشود. کلیه فنون « یوگا » متوجه همین نکته است، یعنی انجام دادن عکس آنچه که آدمی بدان خوی گرفته است<sup>۱</sup>. در واقع واژگونگی کلیه ارزشهای انسانی، هدف واقعی « یوگا » است.

« یوگا » (yoga) از ریشه « یوج » (V̄yuj) به معنی پیوستن، مهار کردن و جفت کردن مشتق گردیده است و معادل این ریشه به فارسی « یوغ »، به لاتینی (jungere)، به فرانسه (joug) و به انگلیسی (yoke) است.

اگر مفهوم اصلی « یوگا »، پیوستن و اتصال باشد باید گفت که پیوستگی با امری گسستگی از امری دیگر است. یا بعبارت دیگر وضع فعلی انسان گسستگی از عقبی و پیوستگی بدنیا است. از این رو هدف « یوگا » در برابر این وضع « غیرعادی » برقرار ساختن نظام طبیعی است که بموجب آن انسان از دنیا منفصل می‌گردد و به معنا متصل می‌شود.

« یوگا » آئین عملی و سری و طریق سیر وسلوک است. از لحاظ آئین نظری، « یوگا » مبانی « سانکھیا » را می‌پذیرد و فقط یک اصل تازه به اصول بیست و پنج گانه آن افزوده است و آن « ایشوارا » است، پس از لحاظ فرضیه نظری، مطلب نوی تقدیم مکاتب فلسفی هندی نمی‌کند، ولی « یوگا » می‌خواهد راه « زنده آزادی » را بیاموزد و این میسر نمی‌شود مگر به اضافه و تعلیم مرشدی که خود به پایه مقام زنده آزادی رسیده باشد. پس « یوگا » آئین سری است که از مرشد (guru) به مریدی طی سلسله‌های معنوی از سینه بسینه منتقل گردیده است. گام نهادن در این طریقت، یعنی مردن به دنیا و زنده شدن به معنا، این است که یوگیان را « دوباره زاده » (dvija) می‌گویند زیرا ورود به « یوگا » در حکم زایش نوی است، یوگی پا به عرصه مرتبه جدیدی می‌نهد و مرتبه پیشین را ترك می‌گوید و نسبت به آن گسستگی و عدم تعلق کامل حاصل می‌کند.



«یوگا» راهندوان مکتب متشرع (āstika) می‌دانند و آن رایکی از دیدگاه‌های فلسفی خود (dars'ana) بحساب می‌آورند. مکتب کلاسیک «یوگا» همان آئینی است که در رساله معروف «پاتانجالی» (Patañjali) نظام یافته و بصورت آداب و فنون ریاضت و شناسائی احوال ذهنی و نفسانی و طریق انهدام آنان منعکس گردیده است.

### مبدأ پیدایش یوگا

«پاتانجالی» مؤسس و بانی آئین «یوگا» نیست بلکه چنانکه خود اعتراف می‌کند، فقط نظام بخشنده و انتشاردهنده یک سلسله فنون مربوط به تجزیه و تحلیل احوال نفسانی و ذهنی و طریق فرو نشاندن و تسلط بر آنان است (atha yogānus'āsanam). «پاتانجالی» انبوه تعلیمات و نظرات گوناگونی را که از دیرباز در آن سرزمین متداول گشته و بین ارباب کشف و شهود رونق و رواج یافته بود گردآورد و بهترین آنان را که تجربه چندین صد ساله بدانان صحت قبول نهاده بود، برگزید و برشته تحریر درآورد و بهمین جهت، حکیم بزرگوار اذعان دارد که وی بهیچ وجه مؤسس مکتب «یوگا» نبوده است.

مبحث پیدایش «یوگا» یکی از مسائل پیچیده هندشناسی است. تا چهل سال پیش خاورشناسان معتقد بودند که «یوگا» وارث شرعی معنویت برهمنی و بارآورده سنت کهن آن است و اصولاً منشأ «یوگا» را می‌توان در سرودهای «ریگ‌ودا» در مفهوم کلمه «تاپاس» (tapas) یعنی ریاضت یافت، این عقیده با اینکه تاحدی درست است ولی فقط یکی از جوانب واقعیت است، چه بموازات این یوگای کلاسیک که در رساله «پاتانجالی» انعکاس یافته و مفسرین بعدی از آن اتخاذ سند کرده‌اند، یوگاهای دیگری نیز وجود داشته‌اند که رنگ عوامانه داشته و مستقیماً مرتبط به رساله «پاتانجالی» نبوده‌اند. به نظر «الیاد» محقق بزرگ رومانی که یکی از اساتید بزرگ عرفان تطبیقی است، «این یوگا برساخته و پرداخته عوام نیست بلکه



غرض از آن حکمت و فنون ریاضتی است که محصول معرفت قدیسین و عرفای پیشین است که با احتیاجات عوام الناس انطباق داده شده است<sup>۱</sup>.

«یوگا» در کلیه شئون فکری و ادبی و معنوی هند ریشه دوانید و یکی از ارکان اساسی معنویت هندو و یکی از صفات شاخص آن گردید. حال با توجه به نفوذ و رسوخ بی‌سابقه‌ای که این طریق سیر و سلوک در روح کهن این سرزمین کرده، بایستی معلوم داشت «یوگا» چگونه زاده شده و از چه منشأ فیاضی مایه هستی گرفته است؟ میراث فلسفی و دینی و فرهنگی هند از دو مبدأ سرچشمه گرفته است: نخست میراث ودائی و آریائی است که به سنن معنوی هندو اروپائیان مرتبط است، و دوم سهم و میراث بومی و ماقبل آریائی هند است. این منبع اخیر مرتبط به تمدن «مهنجودارو» (Mohenjo Daro) و «هاراپا» (Harappa) است که بر اثر کاوشهای باستان شناس انگلیسی «سرجان مارشال» کشف گردید. تمدن ماقبل آریائی هند به هیچ وجه ابتدائی و وحشی نبوده است، بلکه قرائن موجود در دست، عکس چنین تصویری را به اثبات می‌رسانند. باید تصور کرد که مهاجمین شمالی، یعنی اقوام هند و اروپائی که افراد نیرومند و دلیر و چادر نشینهای سلحشوری بودند، از محلی که هنوز هویت آن بدرستی تعیین نشده به نیم قاره هند سرازیر شدند و تمدنهای درخشان دره سند را درهم کوبیدند و با خاک یکسان گردانند.

آنچه در این تمدن کهن هند که با تمدنهای عتیق بین‌النهرین هم‌بستگی دارد و توجه را جلب می‌کند، وجود عناصر بومی است که طی قرون متمادی، با میراث آریائی هند درهم آمیخته و در کیش هندو رخنه کرده است، بعنوان مثال می‌توان معبودی را که الهه مادر می‌نامند و نیز نمونه اصلی و عالی (prototype) «شیوا» و پرستش درخت و آب را نام برد. در «مهنجودارو» مجسمه و پیکرهائی کشف شده که نمونه یک

۱- M. Eliade : «Le problème des origines du yoga», *Yoga, science intégrale*



یوگی و «اصل‌عالی» شیوا یعنی خدای فانی‌کننده عالم است. «سرجان مارشال» در باره یکی از این مجسمه‌ها می‌نویسد: «خدائی که سه‌روی دارد، بر تختی هندی و در حالت خاص «یوگا» یعنی چهار زانو نشسته است»<sup>۱</sup>.

این اکتشافات، مبین آن است که بسیاری از پدیده‌هایی که در قرون وسطی وارد نظام برهمنی گردید و در سنن کهن برهمنی یافت نمی‌شد از این مبدأ بومی هند سرچشمه گرفته است و با احتمال قوی، میان تمدن بومی و ماقبل آریائی هند، و دین فعلی هندو، رابطه پیوسته‌ای وجود دارد. هنگام هجوم اقوام هند و اروپائی و انقراض تمدن‌های شهرنشین «دره سند» پاره‌ای از آداب و رسوم ریاضت که احتمال می‌رود وجه مشابهتی با «یوگا» داشته‌است، درقشرهای پائین اجتماع رسوخ یافت و بصورت معتقدات درهم گسیخته و گاهی نیز منسوخ و خرافی در اذهان عوام الناس نقش بست ولی این عناصر غیر آریائی بمرور زمان رشد و نمو کرده و سر برآورد و هنگامی که دین برهمنی بر اثر گسترش همه جانبه خود بر سراسر سرزمین هند تسلط می‌یافت، این آداب و فنون، بتدریج بوسیله کیش برهمنی جذب گردید و تحت الشعاع نظام آن قرار گرفت و لطمه‌ای باستحکام تزلزل‌ناپذیر آن نرساند.

یکی از پدیده‌هایی که بدون شک، عناصر بومی هند در تکوین آن نقش بسزائی داشته‌اند، «آئین تانترا» (tantra) است که در قرن چهارم میلادی پیدا شد و در قرن ششم در کلیه شئون فلسفی، عبادی و اخلاقیات و هنر رخنه کرد و حتی آئین بودا و جین تحت تأثیر آن قرار گرفت. عبادت «الهه مادر»، که در دوران باستان، نیمی از قاره آسیا را فرا گرفته بود ناگهان در آئین «تانترا» بصورت «مادر الهی» ظاهر گردید و در تیره ماها یانای بودائی مبدل به عالی‌ترین مقام فرزاندگی یعنی «پراجنیا پارامی تا» (prajñāpāramitā) شد. این پدیده ناگهانی که گوئی از چشمه‌ها و منابع پنهانی قشرهای عامی نشأت می‌گرفت و در آن مفهوم «زن» و اصل حاصلخیزی

۱ - Sir John Marshall: *Mohenjo Daro and the Indus Culture*, 3 vols. London, 1931, pp. 44 - 54



و اتحاد و ازدواج دو نیروی مذکر و مؤنث جهان‌شناسی و آداب عبادی، نقش مهمی ایفا می‌کرد، در قرون وسطی آنچنان گسترش و بسط یافت که آن را آخرین وحی ودائی دانستند و ودای پنجم نام نهادند.

**ریاضت دروداها و براهماناها** - کهنترین کلمه‌ای که مفهوم ریاضت را می‌رساند و در «ریگ‌ودا» و «براهماناها» نیز آمده، واژه «تاپاس» (tapas) است و وجه تسمیه آن حرارت است.<sup>۱</sup> «ریگ‌ودا»<sup>۱</sup> بدان اشاره می‌کند و نیروی خلاقه آن را در سطح عالم کبیر و عالم صغیر بررسی می‌کند. بر طبق براهماناها، «پراجاپاتی»، شهریار موجودات، جهان را بر اثر نیروی خلاقه ریاضت خویش (tapas) بوجود آورده است<sup>۲</sup> و لیکن خود «پراجاپاتی» نیز محصول نیروی تاپاس است، چنانکه آمده: «در آغاز (agre) نیستی بصورت ذهن (manas) ظاهر شد (atapyate) و به نور حرارت و آتش ریاضت، به شهریار موجودات (پراجاپاتی) هستی بخشید»<sup>۳</sup>.

«تاپاس» حرارت ناشی از قدرت تمرکز نفسانی و ذهنی است و نیروی سحرآمیز و مرموزی است و در بسیاری از متون کهن هندو، مرتاضین و زهاد بواسطه همین نیروی خلاقه، بر سایر افراد و حتیخدایان چیره می‌گشتند و آنان را مبدل به خاکستر می‌کردند، اکنون ببینیم چگونه «تاپاس» وارد فنون «یوگا» گردید؟ آئین نیایش که یکی از ارکان مهم معنویت برهمنی بشمار می‌رفت، در بدو امر، عبادت آتش و نثار شربت جاویدانی به خدایان بود. موبدی که بچشیدن شربت جاودانی موظف بود می‌بایستی که مراسم چندی را انجام بدهد، یعنی به شب زنده‌داری پردازد، و روزه بگیرد، خلوت بگزیند و در سکوت محض شب، به مناجات اشتغال بورزد و حرارت ریاضت را به منتها درجه شور و اشتیاق برانگیزد. بدون شک

۱ - R. V. VIII, 59, 6. XI, 136, 2

۲ - Aitareya Brāhmaṇa, V, 32, 1

۳ - Taittiriya Brāhmaṇa, II, 2, 9



یکی از فنونی که در ایجاد چنین حالاتی سخت مؤثر می‌افتاده، حبس دم و تنظیم تنفس (prāṇāyāma) بوده است.

در برخی از رساله‌های مقدس هندوان به این مبحث همچون منشأ نیروی فیاض معنوی اشاره شده است<sup>۱</sup>، بنابراین یکی از شرایط ضروری بخشیدن شربت جاویدانی (soma)، ایجاد حرارت و نیروی معنوی (tapas) بود که بموجب آن، مرتاض از شرایط زندگی دنیوی خارج می‌شد و دیده به عالم تقدس و معنی می‌گشود. این تجرد و جدائی از ضمائم مادی بوسیله حبس دم و قربانی باطنی میسر بود، و بتدریج مفهوم قربانی ظاهری و قربانی باطنی مترادف یکدیگر گردیدند و سرانجام قربانی ودائی و فنون ریاضت با یکدیگر کاملاً مطابق گشتند و در مراسم قربانی، موبدهم شربت جاویدانی را نثار خدایان می‌کرد و هم نفس خویش همچون قربانی به بارگاه ایزدی عرضه می‌داشت.

قربانی چنانکه در فصل ودا گفته شد، اساس، شالوده و مبنای هستی بود. خدایان و قهرمانان اساطیری نیروی استیلای خود را به برکت و افسون همین قربانی تأمین می‌کردند و قربانی را اصل بخشنده حیات و روح همه خدایان و موجودات می‌دانستند<sup>۲</sup>.

مفهوم قربانی به درجه جهان‌شناسی نیز ارتقاء یافت و فعل آفرینش و تکوین عالم هم نوعی قربانی تعبیر شد. در سرود «ریگ ودا» موسوم به «پورو شاسوکتا» (puruṣa sūkta)، «پراجاپاتی» به خلقت جهان، بمدد قربانی تحقق می‌بخشد و در این قربانی جهانی، خدایان نیروهای فاعل آفرینش‌اند که اجزا و اعضای «پراجاپاتی» را از یکدیگر جدا می‌سازند و هریک از آنها را مبدل به قسمت

۱ - Kaus'cit Brāhmaṇa, XXIII, 5. Atharva Veda, XV, 15, 8

۲ - S'at. Brāh, VIII, 6, 1, 10



و جزئی از عالم می‌گردانند. حال که جهان بر اثر قربانی و به برکت ریاضت خلاق و حرارت فیاض آفریده شده، و از وحدت به کثرت گرائیده، وظیفه مرتاضان و موبدان این است که با انجام دادن مراسم مربوط به قربانی، و با چیدن محراب آتش، اعضای پراکنده «پراجاپاتی» را بهم متصل بسازند و وحدت بر بادرفته را از نو بنیان بکنند. این بازسازی جسم پراکنده «پراجاپاتی» در ساختمان تمثیلی معبد آتش، و نحوه چیدن عناصر مختلف آن، بخوبی هویدا و آشکار است<sup>۱</sup>. رساله کهن برهمنی می‌گوید: «توسط قربانی است که اعضاء پراکنده «پراجاپاتی» از نو ساخته می‌شود» (Taittiriya samhita, V, 5, 2, 1)<sup>۲</sup>

«الیاد» درباره انتقال قربانی ودائی به قربانی باطنی می‌گوید: «قربانی مانند «یوگا»، فعلی بود که منجر به دست یافتن به حقیقت می‌گردید، از طرف دیگر، چون در مفهوم قربانی ودائی نیز، عنصر جدیدی یعنی درونی شدن مراسم عبادی داخل شده بود، به همین علت پاره‌ای از مراسم قربانی که قبلاً فقط بمنزله حرکات و مراسم عبادی بود، مبدل به تجربه معنوی (باطنی) گردید<sup>۳</sup>». بر اثر همین گرایش قربانی از خارج به باطن «اگنی‌هوترا» (agni-hotra) یعنی قربانی آتش، مبدل به قربانی دم و تنفس گردید (prāṇāgni-hotra) و جسم آدمی معبدی شد که در آن، عابد این بار، «تن» خود را نثار معبود می‌ساخت و معبود نیز اکنون ذات حقیقت او بود و نه خدایان اساطیری. مرتاض بجای بخشیدن شربت جاویدانی و روغن پاک قربانی،

۱ - آئین قربانی در فصل وداها به تفصیل مورد بحث قرار گرفت. باید افزود که

«تاپاس» در سطح عالم کبیر در آئین متأخر هندو، مبدل به مفهوم «تخیل جهانی» (māyā) شد و برهن به صیغه مذکر که یکی از خدایان تثلیث هندوان است، جایگزین «پراجاپاتی» گردید.

۲ - رجوع شود به :

Sylvain Lévi : *La doctrine du sacrifice dans les brāhmanas*, Paris, 1898

۳ - M. Eliade : *Le problème des origines du yoga*, p. 13



حیات و هستی، افکار و اندیشه‌های خود را فدای حق می‌کرد و اعضاء بدنش را جایگزین اشیائی می‌نمود که در قربانی واقعی بکار می‌رفت.

### یوگا و فنون ریاضت اقوام دیگر

**الف - شمنیسم** - «یوگا» مخصوص معنویت هندو نیست بلکه فنون و آداب تقریباً مشابهی را در اغلب تمدنهای کهن و ادیان بزرگ جهان می‌یابیم. قدیمی‌ترین اثر این پدیده که امروز بصورت منحنی موجود است و روزگاری قسمت بزرگی از آسیای مرکزی و سیبری و اورال و آلتائی را فرا می‌گرفته است به «شمنیسم» (chamanisme) معروف است. واژه شمن گویا در میان اقوام «تونگوس» (Tongousse) که از نظر نژادی مغول بوده‌اند و در سیبری شرقی زیست می‌کرده‌اند، معنی «موبد» یا «پزشک مرد»<sup>۱</sup> را می‌رسانده است. برخی را عقیده بر این است که این واژه از کلمه «شرامانای» (s'ramana) سانسکریت و «سامانای» (samana) پالی که معنی راهب دوره‌گرد را می‌دهد مشتق شده باشد، ولی احتمال این فرضیه ضعیف است و هنوز به اثبات نرسیده است.<sup>۲</sup>

شمنیسم به ظن قوی دین ابتدایی کلیه اقوام و گروههای نژادی مغول و تاتار بوده است که در اورال و آلتائی و سراسر آسیای مرکزی و سیبری و مغولستان پراکنده

۱ - medecine - man

۲ - J. A. Mac Culloch : *Shamanism*, E. R. E, vol. II, p. 440

برای اطلاعات بیشتر در باره «شمنیسم» رجوع شود به:

M. Eliade : *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1950

مطالب مربوط به «شمنیسم» از آثار «میرسئا الیاد» اقتباس شده است. نگارنده خاطرنشان می‌سازد که «الیاد» یکی از بزرگترین محققان ادیان تطبیقی و اساطیری در عصر حاضر است. شیوه تحقیقی وی «فنونولوژیک» است و «الیاد» پدیده معنوی و اساطیری را بدون توجه به «تاریخ انگاری» (historicism)، یا سایر پیش‌داوری‌هایی که سازنده اصول متعارف ذهنی هستند، مورد مطالعه قرار داده است.



بوده‌اند و حتی اعتقاداتی مشابه به شمنیسم بین اسکیموها و سرخ پوستان آمریکای شمالی و بومی‌های استرالیا و مالزی مشاهده شده است. دین شمنی را بعثت تسلطی که به نیروهای روانی داشته و بسبب اینکه ارواح پلید را از جسم آدمی دور می‌ساخته و می‌کوشیده تا به بیماری‌های روان انسانی درمان ببخشد، دین پزشکی مردان (medicine-man) نیز گفته‌اند.

خصائص شمنیسم آسیائی عبارت بوده است از:

۱- ورود به طریقت سیروسلوک که شامل مراتب زیر بوده است: تجزیه جسم و پراکندگی اعضای آن، مرگ و رستاخیز، هبوط مرید در اعماق جهنم و صعود او به بهشت.

۲- ایجاد نیروهای سحرآمیزی که بواسطه آن شمن می‌توانسته است به سفرهای روحانی تن در دهد و همچون پزشک مرد، روح بیماری را که اهریمنان ربوده بودند بازگیرد و به بیمار بازگرداند.

۳- تسلط و استیلا بر آتش، شمن می‌توانسته روی آتش گداخته راه برود.

۴- شمن قادر بوده است که تغییر شکل بدهد و بصورت جانوران گوناگون دربیاید و همچون مرغی در آسمان بال و پر بگشاید.<sup>۱</sup>

شمن هم مؤبد بوده و هم پیغمبر و هم پزشک و جادوگر، کلیه این صفات در شخص او جمع بوده است. گروهی از خصائص شمنیسم در یوگا نیز دیده می‌شود ولی پیش از آنکه به این مبحث پردازیم، ضروری است خاطر نشان بسازیم که یوگای کلاسیک نه شمنیسم است و نه سحر و جادو، بلکه آداب و فنون ریاضت و طریق وصول به نجات و رستگاری است، معذک که گروهی از عناصر شمنیسم در برخی از نیروهای معجزه آسای (siddhi) یوگیان و شعبده بازان هندی بچشم می‌خورد.

«الیاد»<sup>۲</sup> در مقایسه‌ای که بین «یوگا» و شمنیسم کرده معتقد است که

۱ - Eliade : *Le yoga, immortalité et liberté*, p. 317

۲ - *Ibid.* pp. 319 - 338



پاره‌ای از عناصر شمنیسم در معجزه‌های شعبده‌بازان و مرتاضان هند یافت می‌شود. این نیروها ارتباطی با یوگای «پاتانجالی» ندارد بلکه یکی از پدیده‌های خارق‌العاده سنت کهن جادوگری هند است. یکی از این معجزه‌ها معروف به معجزه طناب (rope-trick) است که امروز در سراسر هند بصورت منحنی شعبده‌بازی موجود است. رساله «بوداچاریتا» (buddhacarita, XIX, 12, 13) می‌گوید: بودا پس از آنکه به روشنائی و بیداری محض رسید، به زادگاه خود شهر «کاپیلاواتسو» (Kapilavatsu) بازگشت و در آنجا دست به معجزه‌هایی چند گشود تا خویشاوندان بدو ایمان آورند. یکی از این معجزه‌ها چنین بود: بودا به آسمان اوج گرفت، اعضای جسم خویش را از یکدیگر جدا کرد و اعضای پراکنده‌اش از آسمان روی زمین افتادند، سپس بودا آنها را بهم متصل ساخت و صورت قبلی خود را باز یافت.

این معجزه بودائی شبیه به همان معجزه طناب است که در آن شعبده‌باز به برکت نیروی تخیل، طنابی بوجود می‌آورد که بسوی آسمان سرافراشته و شعبده‌باز از این طناب بالا می‌رود و پس از چندی اعضای پراکنده او بزمین می‌افتد و وی آنها را دوباره بهم متصل می‌سازد. این معجزه طناب در کشورهای چین، جاوه، مکزیک و حتی اروپای دوران قرون وسطی هم دیده شده است.

به نظر «الیاد» دو عنصر مهم شمنی در این معجزه طناب بچشم می‌خورد: ۱ - جدا کردن اعضای بدن، ۲ - صعود و معراج به آسمان. جدا کردن اعضای بدن در دین شمنی، یعنی مرگ مجازی در دنیا، و بازیافتن و اتصال دوباره اعضای بدن به‌همدیگر، یعنی زایش نو و ورود به مرتبه دیگر هستی.

این عنصر خاص شمنی در آئین «تانترا» بصورت هراسناک و وحشتناکی جلوه کرده است. در این آئین، یوگی نه فقط اعضاء خود را از هم جدا می‌سازد بلکه شاهد تجزیه و بطلان پیکر خویش نیز می‌گردد، بنحوی که گوشت و پوست متلاشی می‌شوند و فقط استخوان باقی می‌ماند. یوگی تن خود را چون اسکلتی خشک و



جسمی بیجان می‌بیند و نیروی عقل را بصورت الهه‌ای هراسناک مجسم می‌کند که کاردی در دست گرفته و جسم او را قطعه‌قطعه می‌کند و تکه‌های خون آلود آن را نثار خدایان می‌سازد. مراد از این استعارات و تخیلات دهشت انگیز، وارستن از مرتبهٔ انسانیت و پیوستن به عالم معنوی است. در تأیید این مطلب بی‌فایده نیست بگوئیم که بسیاری از شمن‌ها خود را بصورت اسکلت می‌آرایند.

عنصر دیگری که در این معجزه‌طنباب مشهود است، پرواز معجزه‌آسا و اوج گرفتن در آسمان است. مراد از پرواز مجازی، سیر در مراتب هستی و گریز از مرتبه و درجهٔ انسانیت است. در «ریگ ودا»<sup>۱</sup> ستون قربانی که بدان «یوپا» (yūpa) می‌گویند، اشاره به همان درخت جهانی است که در ناف زمین قرار یافته است و در «بهاگاوات گیتا» نیز از آن سخن به میان آمد. قربانی از طریق این ستون مراتب و درجات هستی را طی می‌کند و به بارگاه خدایان می‌رسد. این تمثیل در کیش بودائی خاصه در نحوهٔ پیدایش بودا هم عنوان شده است. بودا بمجرد اینکه پا به عرصهٔ وجود نهاد هفت گام برداشت و پای برنوک عالم نهاد<sup>۲</sup>. شمن‌ها هم در عروج خود به نه طبقهٔ آسمان از موانع و خان‌های گوناگون عبور می‌کرده‌اند و در هریک از این طبقات با خدایان و اهریمنان خاصی روبرو می‌شده‌اند، در طبقهٔ نهم شمن هستی مطلق را که بدان به زبان آلتائی «بی‌اولگان» (Bai - Ulgān) می‌گویند مشاهده می‌کرده است. در هند قدرت پرواز و اوج گرفتن<sup>۳</sup> به آسمان و فاصله‌های زیادی را در آنی‌طی

۱ - R. V. III, 8, 3. S'at. Brāh, III, 9, 4, 13. III, 7, 1, 14

در ضمن باید گفت که شیوهٔ معماری معابد بزرگ هند نیز از این تمثیل جهان‌شناسی مدد طلبیده است. طبقات گوناگون معبد که مخروطی شکل است، اشاره بدرجات آفرینش است و معبد را می‌توان به مصداق «کوه جهانی» یا «درخت جهانی» که در ناف یعنی مرکز زمین جای گرفته است، تصور کرد. رجوع شود به :

Luc Benoit : *Art du Monde*, Paris, 1941, pp. 73 - 83

۲ - *Majjimanikāya*, III, 123

۳ - *Y. S.* III, 45



نمودن و در لحظه‌ای ناپدید شدن از جمله نیروها و کرامات زنده آزادان بوده است. یوگیان در واقع به برکت نیروی کیمیایی ریاضت جسمی لطیف حاصل می‌کردند و نه فقط می‌توانستند از قوه جاذبه زمین خارج بگردند بلکه قادر بودند حالت بی‌وزنی نیز بدست بیاورند و همچون پرنده‌ای در آسمان پرواز کنند.

معنی مجازی پرواز معجزه آسا<sup>۱</sup>، خروج از جسم و قیود و ضمائم مادی است و مراد از آن «از خود درآمدن» (Ex - stasis) و آزادی روح است.

صفت دیگر شمنیسم که وجه مشابهتی با «یوگا» دارد، برانگیختن حرارت درون است. این فن مخصوص ریاضت گویا بین مرتاضان تبتی بعد و فورانجام می‌پذیرد و حتی بصورت مسابقه نیز درمی‌آید. مرید می‌باید در سرمای طاقت فرسای تبت روی تخته یخی بنشیند، و از آغاز شب تا بامداد مقدار زیادی کهنه‌های تروخیس را با حرارت بدن خود خشک سازد و هرآنکس که موفق شد کهنه‌های بیشتری را خشک کند، رتبه اول مسابقه را حائز می‌شود<sup>۲</sup>.

برانگیختن حرارت درون چنانکه دیده شد، در کلمه «تاپاس» (tapas) مستتر بوده است. در سرودهای جهان‌شناسی آفرینش «پراجاپاتی» آفرینش را به نیروی حرارت دورن بوجود می‌آورده است. از طرف دیگر برانگیختن حرارت درون مستلزم آن است که مرتاض به عنصر آتش استیلا و تسلط یافته باشد. نگارنده خود در سفری که بکردستان کرد ناظر عملیات درویشان سلسله قادریه بودم این درویشان به آتش تسلط داشتند و ذغال‌های گداخته را می‌بلعیدند و در حالت وجد و سماع خنجر و کارد به پیکر خود فرو می‌بردند و کوچکترین احساس ناراحتی و درد نمی‌کردند. وسائل دیگری که شمن‌ها برای بدست آوردن حالات وجد و سماع بکار می‌بسته‌اند، استعمال مواد مخدره بوده است مانند حشیش و تریاک. این انگیزه تصنعی جهت بدست آوردن حالات عرفانی بین فرقه اسماعیلیه نیز متداول بوده است و «پاتانجالی» هم

۱ - M. Eliade. *Le chamanisme*, p. 394

۲ - Alexandra David - Neel : *Mystiques et magiciens du Tibet*, Paris, 1957, pp. 228 - 229



به برخی از گیاه‌های سکرآور (auśadhi) که وسیله‌ای برای کسب نیروهای فوق‌العاده است اشاره می‌کند<sup>۱</sup>. البته باید افزود که به نظر «پاتانجالی» از این طریق هیچگاه نمی‌توان به مقام آزادی و فنا رسید.

نتیجه‌ای که می‌توان از این ملاحظات گرفت این است که هدف واقعی شمن‌ها دست یافتن به حالت بیخودی و حتی سکر و نیروهای سحر انگیز است، اما هدف یوگا رستگاری است و بدان فقط از طریق «سامادی» یعنی «اندر خود شدن» (en-stasis)<sup>۲</sup> می‌توان رسید و نه بوسیله از «خود بدر شدن» (ex-stasis)<sup>۳</sup> این مقام ممتاز «یوگا» فناء فی‌الذات و آزادی مطلق روح است، درحالی‌که شمنیسم به مقاماتی چند اکتفا می‌کند و لااقل در صورت منحنی کنونی خود بیشتر متمایل به کسب نیروهای خارق‌العاده است. به نظر «پاتانجالی» این نیروها یا کرامات فقط معیار و اندازه پیشرفت معنوی ایست که مرید در راه تکامل روحانی خود بدست می‌آورد و بخودی خود هدف نمی‌تواند شد بلکه بوسیله‌ای برای رسیدن به فرزاندگی است. بقول «الیاد» صفت مشترک شمنیسم و «یوگا» در این است که هر دو می‌خواهند از زمان تاریخی بگریزند و به حیات جاویدانی یعنی آن حیات بهشتی که ورای تعینات زمان و مکان است دست یابند. برای شمن این گریز از زمان نوعی «حال» است نه مقام یعنی موقتی است و تا آن هنگام ادامه دارد که شمن در حالت وجد و سماع است حال آنکه «یوگا» بدین حال، بقامی بخشد و یوگی دیگر در قید حیات خاکی نیست و بقای سرمدی یافته است. مکتب «یوگا» نه شمنیسم است و نه سحر و جادو ولی برخی از عناصر شمنیسم در فنون ریاضت «یوگا» یافت می‌شود و به نظر

۱ - P. S. IV, 1

۲ - مراد از کلمه «اندر خود شدن» یا به لاتینی «انستامیس» که الیاد آنرا ابداع کرده است، استغراق در راز درون یا بحر وجود است و بدین مقام ممتاز نمی‌توان رسید مگر بکمک اعضای هشتگانه یوگا که بعداً خواهد آمد.

۳ - کلمه «از خود بدر شدن» یا «اکستامیس» حالت بیخودی و وجد و سماع است فرق «اکستامیس» و «انستامیس» در اینست که اولی نوعی حال عرفانی گذران است و دومی مقامی است ثابت.



« الیاد » احتمال دارد که این عناصر شمنیسم از طریق تمدن بومی هند که صفات مشترک و خویشاوندی یا شمنیسم داشته است بتدریج وارد « یوگا » شده و در آن نفوذ و رسوخ کرده باشد.

**ب - حبس دم در آئین تائو -** یوگا که طریق سیروسلوک است چنانکه گفته شد مخصوص فلسفه هند نیست، مکتب عرفانی چینی که معروف به آئین تائو (Tao) است، فنونی مشابه به حبس دم (prāṇāyāma) می‌شناخته است ولی هدف این آئین گویا امتداد حیات و دست یافتن به زندگی جاویدانی بوده است<sup>۱</sup> و این حیات جاوید را چینی‌ها بصورت گریز از مرگ می‌پنداشته‌اند، البته فرق اساسی بین هندوچین در این خصوص این است که چینی‌ها قومی هستند که بیشتر به عمل می‌پردازند و حکیم بزرگ ژاپنی « سوزوکی » (Suzuki)<sup>۲</sup> این نکته را بعد اکمل ثابت کرده است. بدین ترتیب چینی‌ها می‌خواستند از راه حبس دم به حیات خود بقای جاودانی بخشند، درحالیکه هند پیوسته نگران آزادی و خود مختاری کامل روح بوده است و به حیات و زندگی این دنیا کوچکترین توجهی مبذول نمی‌داشته است.

**ج - یوگا و ذکر نام اعظم در اسلام -** در اسلام، ذکر نام اعظم و خواندن او را می‌توان با « جاپا یوگای » (japa yoga)<sup>۳</sup> هندوان و ذکر بودائیان تیره « زن » (zen)

۱ - H. Maspero : « Les procédés de nourrir le principe vital dans la religion taoïste ancienne ». *Journal - Asiatique*, avril - juin, juillet - septembre, Paris, 1937, pp. 171 - 252, 353 - 430

۲ - D. Suzuki : *Essais sur le bouddhisme zen*, traduction française, Paris, 1943, vol I, pp. 222 - 223

۳ - « چاپا یوگا » به « اجاپا » (ajapā) و به « هاسا » نیز معروف است. کلمه « هاسا » (hamsa) مرکب است از دو جزء « سا » (sah) یعنی « او » و « اهام » (aham) یعنی « من » و معنی آن یعنی « او منم ». انسان این کلام مقدس را باید در یک شبانه روز بیست و یک هزار بار ذکر بگوید، برای اطلاعات بیشتر در این باب رجوع شود به :

*Brahmavidyopaniṣad*, 60 - 63. 77 - 80. *Mahāvākhyopaniṣad*, 6.

*Dhyānabindūpaniṣad*, 61 - 63. *Hamsopaniṣad*, 10 - 13. 14 - 15



مقایسه کرد. امام غزالی در رساله کیمیای سعادت درباره ذکر می‌نویسد: «ذکر را چهار درجه است: اول - آنکه بزبان باشد و دل غافل، و اثر این ضعیف بود، ولیکن هم از اثر خالی نباشد. چه زبانی را که بخدمت مشغول باشد فضل بود برزبانی که بیهوده مشغول گردد یا معطل بگذارد. دوم - آنکه در دل بود، ولیکن متمکن نبود و قرار نگرفته باشد، و چنین بود که دل را بتکلف بر آن باید داشت، تا اگر آن جهد و تکلف نبود، دل بطبع خویش شود. از غفلت و حدیث نفس. سیم درجه - آنکه ذکر قرار گرفته باشد و در دل مستولی شده و متمکن گشته، چنانکه بتکلف ویرا بکار دیگر باید برد و این عظیم بود. چهارم درجه - آن بود که مستولی بردل مذکور بود و بس و آن حق تعالی است نه ذکر..... بلکه کمال آن است که ذکر و آگاهی از دل بشود و مذکور ماند و بس..... دل از حدیث پاری و تازی و هرچه هست خالی شود و همه وی گردد که هیچ چیز دیگر را در وی گنج نماند، و این نتیجه محبت مفرط بود که آن را عشق گویند و عاشق کرم را همگی معشوق دارد، و باشد که از مشغولی که بوی باشد نام وی فراموش کند، و چون چنین مستغرق شود، و خود را و هرچه را که هست - جز حق تعالی - فراموش کند، باول راه تصوف رسد: و این حالت را صوفیان فنا گویند و نیستی گویند<sup>۱</sup>».

این چهار درجه ذکر که حکیم بزرگوار آورده است با بعضی از آداب «یوگا» قابل مقایسه است ولی نه قابل تطبیق. درجه دوم آن، قابل مقایسه با روش تمرکز نیروی ذهنی به نقطه واحد مکتب «پاتانجالی» است که آن را «اکا گراتا» (ekāgratā) می‌گویند. این نقطه واحد امکان دارد قلب انسان باشد. یوگی با متمرکز ساختن ذهن در آن، تموجات ذهنی را خاموش می‌کند و جریان یکپارچه تفکر را معطوف به آن می‌سازد. در آغاز این تمرین، ذهن هنوز متمکن نشده و قرار نیافته است. درجه سیم غزالی را که قرار ذکر در دل ذاکر است می‌توان با مرتبه تجرد از دنیای



محسوسات (pratyāhara) یوگیان سنجید، یعنی مقامی که در آن ذهن مجرد می‌شود و دریچه‌های حواس مسدود می‌گردند و ذهن فقط متوجه یک نکته است و تشنگی‌های ذهنی تاحدی خاموش شده است. درجه چهارم غزالی که مقام فنا و نیستی است قابل مقایسه با سه درجه آخر «یوگا» است که آن را بالاتفاق «سامیاما» (samyama) می‌گویند و عبارت است از تمرکز نیروی معنوی، مراقبه و مقام وصال یا فنا فی الله (dhāraṇa, dhyāna, samādhi).

«سامادی» «یوگا» که مقام اتصال به مبدأ و استغراق در ذات ابدیت است، بی‌شبهات به مقام نیستی و فنا ی صوفیان یا مقام اتحاد ذاکر و ذکر و مذکور که از لحاظی نیز عشق است، نیست. در ذکر اسلامی نیز مانند مکتب «یوگا»، تنفس، نقش بسزائی دارد بنحوی که بر اثر تمرین مداوم، آهنگ (rythme) دم و بازدم پی‌درپی با صوت مکرر نام اعظم «همراه» می‌گردد. در اسلام دل که مرکز وجود است نقش مهمی دارد، درهند نیز چنانکه بعد دیده خواهد شد، قلب را مرکز وجود می‌دانند و آن را بصورت نیلوفری که هشت گلبرگ دارد تصور می‌کنند و یوگیان اغلب توجه ذهنی و دماغی خود را بآنان معطوف می‌سازند ولی بین ذکر مکتب «یوگا» و ذکر تصوف، اختلافات بسیاری نیز هست که ناشی از افق دید مختلف سنن دینی است که تصوف و «یوگا» در آن پرورش یافته‌اند.

در تصوف بین معرفت و عشق حد فاصلی نیست و این دو لازم و ملزوم یکدیگر اند. مکتب «یوگا» یا لااقل «یوگای» کلاسیک «پاتانجالی» مبتنی بر ریاضت و ورزش صرف ذهنی و عقلانی است و محبت و عواطف و عشق در آن چندان نقشی ایفا نمی‌کنند. البته در اقسام دیگر «یوگا» که معروف به «یوگای» محبت یا «باکتی یوگا» (bhakti) است، عواطف و محبت نقش عمده‌ای دارند.

**د- یوگا و هزیکاسم** - در مسیحیت علی‌الخصوص در سنت کلیسای شرقی (ارتودوکس) خاصه بین قدیسین یونانی که از قرن یازدهم میلادی بالای کوه «آتوس» (Athos) به خلوت‌گزینی می‌پرداخته و در صومعه‌ها معتکف می‌شدند



آداب و فنون ذکر معروف به « هزیکاسم » (hesychasme) متداول گشت. این کلمه از واژه یونانی « هسوکیا » (ἡσυχία) که به معنی آرامش و آسایش و صلح و صفا است، اشتقاق یافته است.

رکن مرکزی این ریاضت، توجه نیروی معنوی به اعماق و اسرار قلب بوده است. سن گرگوار سینائی (St Grégoire le Sinaïte) که در قرن چهاردهم میلادی می‌زیسته است، مناجات مخصوص این طریقت را در قلّه کوه «آتوس» متداول ساخت و آداب ذکر ابداع کرد که با «چاپایوگای» هندی و ذکر تصوف قابل مقایسه است. وی می‌گوید: « بر تختی پائین‌جای گزین، عقل را متوجه قلب بسازد. سپس با جان و دل بگوی: « ای عیسی مسیح بر من رحم کن ». بعد دم را فرو بر و از نفس کشیدن امتناع ورز، چه تنفس امکان دارد ذهن را متشتت بسازد. اگر افکار نیکوئی نیز در ذهن حاضر شد توجهی بدان مکن، آنگاه تو، بمدد حبس دم تا آنجائی که برایت مقدور است و با توجه عقل به قلب و با ذکر پیایی اسم عیسی مسیح، موفق خواهی شد که اندیشه‌ها را درهم شکنی چنانکه گفته‌اند: « دشمنان خود را با اسم عیسی مسیح درهم شکن، سلاحی نیرومندتر از آن در زمین و آسمان نتوان یافت<sup>۱</sup> ». راست است که هدف ذکر و سیروسلوك در اسلام، رسیدن به مقام انسان کامل و در مسیحیت آراستن دل خویش به نورانیت و عشق بیکران مسیح و پیروی از انسانیت آموزنده اوست، ولی « یوگا » مانند مکتب ودانتای شانکارا روشی بوده است بغایت عقلانی. عشق و محبت و عواطف برای یوگیان مفهومی نداشته است و بین زنده آزادان هندی باستانهای مکتب «باکتی» (محبت) که از آئین «بهاگواتا» سرچشمه می‌گیرد نمی‌توان نمونه یک جلال الدین رومی یا یک حلاج یا یک «سن خوان دولا کروس» (San Juan de la Cruz) مسیحی را دید.

۱ - Hieromoine Antoine Bloom : L'hesychasme, yoga chrétien,



زنده آزادان و فرزنانگان هندی بمشابه قهرمانان اساطیری بر فراز اخلاقیات و عواطف و عشق و محبت انسانیت و بشریت عادی طیران می‌کنند و نمی‌توان آنان را بمشابه قدیسین مسیحیت و یا عرفای اسلامی که به آتش عشق می‌سوزند پنداشت. عارف مسیحی هنوز انسان است و امتیازی که وی بر سایر انسانها دارد این است که کمالات و کرامات و فضائل آدمیت را به منتها درجه کمال رسانیده. آئین «یوگا» می‌خواهد غول اساطیری پیرو راند و آدمی را از جمله صفات و کمالات خوب و بد که فطرته<sup>۱</sup> بدو تعلق می‌گیرند، آزاد بگرداند و حتی ارزنده‌ترین صفات انسانی را که عشق و محبت است از او سلب بکند و با انهدام کامل وجود روانی و ذهنی و نابودی محض جمله عواطف و احساسات، موجودی عرضه بدارد که مانند یخ سرد و بسان طلا شریف و آسیب‌ناپذیر، و چون صخره‌ای سخت، و همچون الماسی مشعشع است.

### یوگا و سانکھیا

«داسگوپتا» در رساله خود موسوم به عرفان هندومی گوید: «برای فرزنانگان هندی آئین بُعد نامتناهی آتمان (ātman) فقط در حکم یک فلسفه نظری نبوده است، چه فلسفه خیلی دیرتر از طریق مستقیم کشف واقعیت و راه عملی وصول بدان بوجود آمد»<sup>۱</sup>.

در واقع پیش از آنکه مکاتب مختلف نظری یا بزعم خود هندوان، دیدگاه‌های متعدد فلسفی وضع گردند، هند طریق عملی راه نجات و فرزنانگی را یافته بود و آن را ممد حیات اخروی و بخشنده سعادت ازلی می‌دانست.

این طریق عملی از دیرباز متضمن جاویدان بودن روح بوده است. اما بایستی یادآور شد که مبانی آئین فلسفی مکتب «یوگا» هم بستگی بسیار نزدیکی با «سانکھیا» دارد، بدان حد که این دو را سکتی مشترك انگاشته‌اند. یگانه فرق



اساسی که بین این دو ملحوظ است این است که « یوگا » مفهوم « خداوند » یا « ایشوارا » را (Is'vara) در ورای ثنویت روح و ماده « سانکھیا » قرار داده. در تاریخ پیدایش سانکھیامذکور شده که احتمالاً مکتب یوگای « پاتانجالی » نماینده کهن یک مکتب سانکھیا است که بعدها بعزت دستبردهای متعددی که بر آن وارد شد بصورت مکتب دوگانگی و ثنویت روح و ماده جلوه کرد بهرحال برای توضیح بیشتر می‌توان افزود که این دو مکتب بمنزله دو صفت مختلف آئینی یگانه هستند که یکی متمایل به مباحثات نظری جهان‌شناسی، و دیگری طالب طریق عملی است و به آداب تفکر و مراقبه و ورزش ذهنی، توجهی خاص مبذول می‌دارد. « پاتانجالی » چون در مقام تدوین آداب « یوگا » برآمد، تلفیقی از فنون ریاضت و نظرات آئین سانکھیا پدید آورد که در آن مواد فلسفی‌ای که از مبانی سانکھیا مأخوذ بود، تحت ترتیبی خاص نظام یافت و بدین ترتیب « پاتانجالی » سنت باستانی یوگا را مبدل به یک مکتب نظری یا دیدگاه فلسفی کرد.

### نوشته‌های مقدس مربوط بآئین یوگا

مبانی آئین « یوگا » در رساله « پاتانجالی » که به « یوگاسوترا » (yoga sūtra) معروف است منعکس گردیده. در باره تاریخ پیدایش و نگارش این رساله عقاید و آراء متباینی موجود است. به نظر یاکشی و کیث این اثر در سده سوم الی پنجم میلادی تحریر شده است زیرا به مکاتب تیره « ماهایانای » بودائی اشاره می‌کند. « داسگوپتا » در پاسخ این نظریه معتقد است که امکان دارد غرض از مکاتب بودائی - که « یوگاسوترا » بدان اشاره می‌کند - مکاتبی که به اصالت ذهن معتقد بودند مانند « ویجنیانوادا » یا آئینی که بنیان‌گذار اصالت خلا<sup>۱</sup> جهانی بوده است مانند مکتب ناگارجون، نباشد، بلکه محتمل است که مقصود، مکتب قدیمتری است که پیش از تکوین و ایجاد مکاتب فوق موجود بوده است<sup>۱</sup>.

« داسگوپتا » اشاره به ترجمه عربی کتاب « پاتانجالی » می‌کند که تحت



عنوان « کتاب پتنجل الهندی فی الاخلاص من الامثال<sup>۱</sup> » ترجمه شده است و پس از تجزیه و تحلیل و مقایسه آن با اثر خود « پاتانجالی » باین نتیجه می‌رسد که ترجمه حکیم بزرگوار ابوریحان بیرونی براساس متنی دیگر بوده است که در آن مبانی « پاتانجالی » تاحدی تغییر کرده و تمایل به یکتاپرستی شدیدی در آن محسوس است. به نظر « داسگوپتا » رساله‌ای که بیرونی به عربی برگرداند معرف تحولی است که بواسطه آن « یوگاسوترا » وارد مجرای جدیدی شد که بسهولت می‌توانست منجر به مکتبهای « ودانتا » و شیوائی و حتی « تانترا » بگردد.

در باره اینکه آیا « پاتانجالی » مؤلف « یوگاسوترا » با « پاتانجالی » دیگری که تفسیری بر رساله دستور زبان « پانینی » (Pāṇini) موسوم به « ماهابهاشیا » (mahābhāṣya) نگاشته است یکی هستند یا نه، محققان عقاید متضادی ابراز داشته‌اند و بین ارباب تحقیق آرای ضد و نقیضی جاری است. به نظر « داسگوپتا » سه فصل اول « یوگاسوترا » مقدم بر سایر فصل‌های این رساله است و متعلق به سده دوم پیش از میلاد است. اما مدرکی در دست نیست که این دو پاتانجالی را شخص واحدی ندانیم<sup>۲</sup>، بهر حال این مطلب چندان روشن نشده و به نظر « داسگوپتا » فرضیه‌ای بیش نیست.

« ویاسا » (Vyāsa) در سده چهارم میلادی تفسیری بر « یوگاسوترا » انشاء کرد که به « ویاسابهاشیا » (vyāsabhāṣya) مشهور است. « وچاسپاتی‌میشرا » (Vācaspati Miśra) که نام او در فصل سانکھیا مذکور شد و نگارنده رساله معروف سانکھیا یعنی « تاتواکومادی » (tattvakaumadī) است، بر تعلیقاتی تفسیر « ویاسا » نگاشت که به « تاتواوی شارادی » (tattvavaiśārādī) موسوم است. « ویجنیانابهیکشو » (Vijñāna Bhikṣu) نیز در قرن شانزدهم میلادی تفسیری بر « ویاسابهاشیا » نوشت

۱ - « لوئی ماسینیون » نیز به ترجمه عربی بیرونی اشاره کرده است. رجوع شود به :

Louis Massignon : *Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954, p. 97

۲ - S. Dasgupta : *op. cit*, p. 238



که به « یوگاوارتیکا » (yogavārttika) معروف است. قبل از او « بهوجا » (Bhoja) در قرن دهم میلادی تعلیقاتی درباره « ویسابه‌اشیا » انشاء کرده بود که موسوم به « بهوجاوریتی » (bhojavṛtti) است. بین این آثار، تفاسیر « وچاسپاتی‌میشرا » و « ویجنیانابهیکشو » بسیار ارزنده و بدیع است.

### مبانی آئین یوگا

**مبحث رنج** - در پاسخ اینکه « یوگا » چیست و اصولاً بدان چه حاجتی است بایستی متوسل به مبحث رنج جهانی بشویم و بگوئیم چون این دیرفانی مملو از ناکامی و مشحون به مشقت است و جسم رنج است زیرا خود موضع رنج است و حواس و اشیاء و ادراکات نیز رنج بهار می‌آورند و بار آورده رنج‌اند، و لذا بداند هم آستن ناکامی و مشقت‌اند و همه چیز برای فرزانه حکیم رنج است (dukhameva sarvam)<sup>۱</sup> (vivekinah)، پس باید بهر ترتیب از منجلاب این رنج و از محنت این نابسامانی خویشتن را خلاصی بخشیم.

راه آزادی در مکاتب فلسفی هندی به طریق گوناگون تحقق می‌یابد. در «نیا یاسوترا» آنرا بواسطه شناخت صحیح شانزده مقوله روش استدلالی بدست می‌آوریم. در «وی شیشیکا» بمدد تفکیک و شناخت مقولات ششگانه بدان دست می‌یابیم. در «سانکھیا» بکمک معرفت تفکیکی<sup>۲</sup> بین روح و ماده از آن آگاه می‌شویم و در «ودانتا» بوسیله اشراق و طرد ماسوای حق آنرا کسب می‌کنیم. در «یوگا» نیز چون در سانکھیا آزادی بواسطه معرفت تفکیکی بین روح و ماده بدست می‌آید ولی «یوگا» می‌خواهد که این تمیز حق از باطل و ماده از روح تحقق بپذیرد و از قوه به فعل بگراید. چنانکه در سانکھیا دیده شد روح و ماده در این جهان کون و فساد بهم می‌آمیزند و بر اثر مشارکت ظاهری، بصورت واحد جلوه می‌کنند. دگرگونیهای جوهر اولیه (prakṛti) کوچکترین ارتباطی با روح (puruṣa) ندارند و روح در واقعیت

۱ - Y. S. II, 15

۲ - غرض از معرفت تفکیکی، ترجمه تحت‌اللفظی کلمه سانکریت «ویوگا» (viveka) است.



فطری خود بهیچ صفتی موصوف نیست و پاک و پاکیزه است. ولی جوهر عقل (buddhi) بعلت مجاورت و قرابتی که با روح دارد، و بسبب اینکه مزین به جوهر نیکی و روشنائی (sattva) است همچون آئینه‌ای روح را در خود منعکس می‌سازد و معرفت و شعوری که ما از اشیای محیط بخود داریم به برکت انعکاس روح است در جوهر عقل یعنی روح مدرکات حسیه را تعقل می‌کند.

« پاتانجالی » می‌گوید: « روح که شاهد است خود شهادت صرف است ». (draṣṭā - drs'imātrah) و با اینکه پاک و منزّه است (s'uddhāpi) ناظر معقولات و (مفاهیم) است (pratyaya - anupas'ya) <sup>۱</sup>. ارتباط ظاهری روح و دیگر گونیهای ماده اولیه باعث می‌شود که انسان همواره در دریای باز پیدائی سرگردان بماند و دمی قرار نیابد و روی به تفحص باطن و استکشاف درون بیاورد.

**نادانی** - پیوند روح و ماده بسبب عدم شناخت (جهل) تحقق می‌یابد (tasya tu heturavidyā) <sup>۲</sup> و مادام که نادانی وجود داشته باشد زایش دوباره خواهد بود. نادانی در واقع عدم تشخیص روح از مراتب ذهنی است، مانند اینکه بپنداریم « من می‌دانم »، « من می‌فهمم »، « من رنج می‌برم »، زیرا در این موارد کلمه « من » را به روح یعنی « پوروشا » نسبت می‌دهیم و این خود نادانی و توهم است. عبارت دیگری توان گفت که نادانی عبارت است از پیوند روح با عقل (cetanasya svabuddhi) <sup>۳</sup> (samyoga)، توضیح آنکه عقل مخزن تأثرات و ترکیبات ذهنی و تجارب پیشین است که همچون سوانق لطیف در عقل نهفته‌اند.

« ویاسا » در باره چگونگی این نادانی می‌گوید: « عقل که متکی بر تأثرات ناشی از نادانی است به نتیجه کار خود (kāryaniṣṭhā) که نمایش روح است، دست نمی‌یابد، از این رو دوباره با همان وظیفه (که نمایش روح است) ظاهر می‌گردد.

۱ - Y. S. II, 20 : draṣṭā drs'imātrah s'uddho' pi pratyayānupas'yah

۲ - Y. S. II, 24

۳ - Vyāsabhāṣya, II, 24



(در حیات بعدی)، ولیکن اگر عقل به نتیجه کار خود که هدفش اظهار و نمایش روح است (puruṣakhyāti - paryavasānām) نائل آید، آنگاه از وظیفه خود فارغ می‌گردد (caritādhikārā) و از نادانی خلاصی می‌یابد (nivṛttādaṛś'anā) و دیگر بار بوجود نمی‌آید، زیرا علت گرفتاری برایش وجود نخواهد داشت (bandhakāraṇābhāvāt) «۱».

اینک که علت نادانی دانسته شد و از طرف دیگر روشن گردید که این نادانی منشأ و سرچشمه درد و مشقت بی‌پایان است، «یوگا» به جنبه عملی این موضوع می‌پردازد و معتقد است که فلسفه اولی به تنهایی قادر به رهبری انسان بسوی آزادی نیست. فلسفه اولی فقط پایه استواری است که آدمی را آماده آزادی می‌سازد، ولی بایستی آداب و فنونی چند نیز ضمیمه این فلسفه کرد تا بدین واسطه معرفتی که تا کنون فقط به شیوه تعقل ادراک می‌شد، مصداق بیابد و جامه عمل بپوشد و انسان این معرفت را به سرشت وجودش بیامیزد و وجدان و آگاهی که مخزن تأثرات دیرینه است منهدم بشود و آگاهی دیگر و شعور و هشیاری عالیتری جایگزین آن بگردد، شعوری که از لحاظ کیفی با آگاهی کنونی ما متفاوت است و حقایق لطیفی را درمی‌یابد و از مراتب ممتازتر آگاهی استشعار پیدا می‌کند که تعقل را بدان راه نیست و استدلال از درک آن کوتاه است. پس بالنتیجه هر دیدگاه فلسفی باید به رویه‌ای عملی، و ورزشی خاص (adhyāsa) آراسته گردد و ریاضتی دربرداشته باشد.

**هدف یوگا - «پاتانجالی» در تعریف «یوگا» در فصل اول رساله خویش**

می‌گوید: «یوگا حذف مراتب ذهنی و (نفسانی و عقلانی) است - (yoga cittavṛtti) «۲»  
(nirodha). ابتدا باید دانست ذهن و نفس که ما آنرا در ترجمه این عبارت در

۱ - Ibid.

viparyayajñānavāsanāvasitā ca na kāryaniṣṭhām puruṣakhyātim buddhih  
prāpnoti sādḥikārā punaravartate sā tu puruṣakhyātiparyavasānām kāryaniṣṭhām  
prāpnoti, caritādhikārā nivṛttādaṛś'anābandhakāraṇābhāvānna punarāvartate

۲ - Y. S. I, 2



مقابل کلمه « چیتا » (citta) گذاشته‌ایم چیست؟ و این مراتب و تموجات (vrtti) کدام‌اند. پس مسأله‌ای که در بدو امر مطرح می‌گردد دانستن کیفیات و احوال ذهنی و نفسانی است.

واژه « چیتا » در « یوگا » فقط معنی ذهن را ادا نمی‌کند بلکه عقل (buddhi)، خود آگاهی (انیت) (ahamkāra) و نفس و حواس را نیز در بردارد، بعبارت دیگر مشتمل است بر کلیه ادراکات و بهمین جهت آنرا حس باطن (antahkarana) نیز می‌توان گفت. « ویاسا » مفسر سوتراهای « پاتانجالی » می‌گوید: « چیتا بعلت (حالات سه‌گانه) روشنائی و فعلیت و سکون به سه جوهر (یعنی سه‌گونا) (guna) آراسته است<sup>۱</sup> ». « چیتا » به مصداق شعله شمع است که دائم در تغییر و تبدیل است زیرا تحت تأثیر فعالیت‌های تصاعدی و نزولی و انبساطی سه‌جوهر (guna) است. جوهر ذهن (sattva) که خاصیتش روشنائی است چون با دو جوهر تحرک و تاریکی (rajas - tamas) بیامیزد به قصد حکمرانی بر اشیاء برمی‌آید و بدانان علاقه می‌ورزد<sup>۲</sup>. حال اگر جوهر تاریکی (tamas) چیره شود، ذهن به عدم فضیلت و عدم معرفت و عدم بی‌تعلقی می‌گراید و اگر جوهر تحرک (rajas) بر آن غلبه یابد، به صفات فضیلت و معرفت و بی‌علاقگی روی می‌آورد و اگر از پلیدی جوهر تحرک نیز آزاد گردد در ذات خود قرار می‌یابد (svarūpa pratiṣṭham) و در این مقام ذهن به معرفت تفکیکی

۱ - Vyāsaḥāṣya, I, 2

cittam hi prakhyāpravṛttisthitis'īlatvāt triguṇam

مبحث سه جوهر یا سه‌صفت سازمان بخشنده‌ستی در فصل پیشین آمده است و ما در اینجا از تکرار توضیحات اجتناب ورزیده‌ایم. این سه جوهر را جوهر عقل و جوهر فعلیت و جوهر ماده نیز تعبیر می‌توان کرد.

۲ - Vyāsaḥāṣya, I, 2

prakhyārūpam hi cittasattvam rajastamobhyām samsrṣṭamais'vavyaviṣayapriyam bhavati



بین روح و ماده ممتاز می‌شود و آنرا مقام ابر و میغ فضیلت (dharmameghah) می‌گویند و اهل مراقبه و مکاشفه (dhyāninah) این حالت را پرداخت آخرین بدهی یا عبارت دیگر معرفت و اشراق (parama - prasankhyām) می‌گویند.<sup>۱</sup>

**ماهیت مراتب ذهنی - (cittabhūmi)** دربارهٔ تموجات ذهنی «ویاسا» می‌گوید:

«غایت یوگا وصال مطلق است (sam - ādhi) و بین کلیهٔ احوال و شرایطی که به ذهن تعلق می‌گیرند، حالت وصال مطلق خاصیت واقعی ذهن است (sārvabhaumās'cittasya dharmah). مراتب و احوال ذهنی (citta bhūmayah) ۱ - یا پراکنده‌اند (kṣipta) ۲ - یا پریشان و از هم گسیخته (mūḍha) ۳ - یا قرار یافته (vikṣipta) ۴ - یا معطوف و متوجه به شیئی واحد (ekāgram) ۵ - یا کاملاً خاموش و متوقف « (niruddha) ۶ - دو حالت اولی یعنی پراکندگی و پریشانی به کلیهٔ افراد تعلق می‌گیرد توضیح آنکه حیات روانی مامدام دستخوش تشنگی و پریشانی است. مرتبهٔ سوم که قرار یافته است (vikṣipta) هنگامی تحقق می‌پذیرد که آدم نیروی ذهنی خود را متوجه تحقیق و مطالعه بسازد. یعنی این مرتبه مستلزم ورزش ذهنی است مانند حل یک مسألهٔ ریاضی یا تحقق و تعمق در امر یا مبحثی خاص و غیره. ولی این مرتبه نیز با وصف اینکه تا حدی قرار یافته است ما را بسوی آزادی که خاموشی و انقطاع جملهٔ امواج ذهنی است راهبر نیست. دو مرتبهٔ آخری یعنی احوالی که بواسطهٔ آن ذهن متمرکز در شیئی می‌گردد و به مراقبه و تفکر می‌پردازد و سرانجام خاموش می‌شود و منهدم می‌گردد و به آرامش مطلق نائل می‌آید، از جمله مراتب و حالات «یوگا» است. این حالات معرف شعور و هشیاری خاصی است که از لحاظ

۱ - Ibid.

۲ - Vyāsabhāṣya, I, 1

yogah samādhih. sa ca sārvaadhaumas'cittasya dharmah. kṣiptam mūḍham vikṣiptam ekāgram niruddham iti cittabhūmayah



کیفی با شعور عادی ما متفاوت است و بدان نمی‌رسیم مگر به مدد ورزش ذهنی و ریاضت معنوی.

این مراتب گوناگون البته تحت تأثیر سه جوهر هستند و برحسب آنکه ذهن آلوده به پلیدی‌های ماده یا متمایل به فعالیت ذهنی یا متصاعد بسوی مراتب عالیتر آگاهی باشد از تأثیرات مختلف این سه جوهر برخوردار است.

**طبقه‌بندی مراتب ذهنی** - تموجات حس باطن حد و حصر ندارد. ولی می‌توان آنان را در سه مقوله بزرگی که مطابق با سه نحوه تجربه است گنجاند. ۱ - خیال، خواب، شناخت‌های متضاد و مغلوط. ۲ - کلیه تجارب حسی و روانی که آدم عادی و بشر معمولی داراست. ۳ - تجارب ناشی از مراتب فوق وجدان افراد عادی، که در قلمرو یوگیان و پاکبازان است.<sup>۱</sup>

درباره مقوله اول و دوم « پاتانجالی » می‌گوید که اینان بر پنج قسم‌اند و هم‌رنج‌آلودند یعنی رنج‌بار می‌آورند و هم‌بی‌رنج (vṛttaya - pañcatayah kliṣṭākliṣṭāḥ)<sup>۲</sup> مراد از فعالیت‌های رنج‌آلود (kliṣṭa) آنگونه از فعالیت‌های ذهنی است « که مسبب رنج

۱ - به نظر « پاتانجالی » هریک از این سه مقوله مراتب ذهنی مطابق است با یکی از علوم. فرضیه شناخت و علم منطق موظف‌اند که ما را از توهم حواس و شناخت‌های مغلوط و متضاد برحذر بدارند. وظیفه روان‌شناسی و اخلاقیات غور در کیفیات و چگونگی احوال و مراتب آگاهی یک فرد عادی است. این علوم (روان‌شناسی و اخلاقیات) مراتب ذهنی را طبقه‌بندی می‌کنند و ارزش هریک از آنها را با معیار خود می‌سنجند، در نظر یوگا و سانکھیا نادانی ناشی از عدم تفکیک روح است از دگرگونی‌های ماده، بالنتیجه با اینکه جمیع مراتب ذهنی عادی ما، از لحاظ روان‌شناسی، معتبر و درست است معذک از لحاظ حکمت و فلسفه اولی چندان اعتباری ندارد. در نظر حکمت و عرفان هندو یگانه مقوله واقعی مراتب ذهنی، همان مرتبه سوم است که شامل تجارب معنوی ایست که از مراتب « فوق وجدان » ناشی می‌شود. از این موضوع حکمت و عرفان همین مراتب ممتاز آگاهی است. رجوع شود به:

M. Eliade : *op. cit.*, p. 50



است (kles'ahetukāh) و زمین حاصلخیزی است که در آن اندوخته اعمال پیشین رشد و نمو می‌کنند<sup>۱</sup>، عبارت دیگر می‌توان گفت که تموجات رنج‌آلود ذهنی (حس باطن) زمین حاصلخیزی است که در آن دانه‌های تأثرات پیشین [که از زندگیهای گذشته پدید آمده‌اند] رشد و نمو می‌کنند و به فعالیت می‌گرایند و همانگونه که این تأثرات (samskāra) از مراتب رنج‌آلود ذهنی مایه هستی می‌گیرند، خود نیز موجب ایجاد مراتب رنج‌آلود دیگر ذهنی می‌گردند و این دایره باطل انتها ندارد.

درباره مراتب بی‌رنج ذهنی (akliṣṭa) «ویاسا»<sup>۲</sup> می‌گوید که اینان ظاهر سازنده شناخت (khyātivīṣaya) و منهدم کننده فعالیت سه جوهر (guṇādhikāra - virodhinya) هستند. توضیح آنکه این دو قسم فعالیت‌های ذهنی که رنج‌آلود و بی‌رنج هستند در کار یکدیگر متقابلاً دخالت می‌کنند و از مجرای خود خارج می‌گردند و در مجرای دیگری قرار می‌گیرند، ولیکن در این فعل و انفعالات، ماهیت و طبیعت خود را همچنان حفظ می‌کنند و امکان دارد که یکی از مراتب رنج‌آلود بصورت مرتبه ذهنی بی‌رنج جلوه بکند یا بالعکس، مرتبه بی‌رنج بصورت یکی از مراتب ذهنی رنج‌آلود خود را بنمایاند. اما این تجلیات ظاهری است. مرتبه رنج‌آلود اگر خالی از رنج نیز جلوه بکند عاقبت و فرجامش رنج است. من باب مثال: لذا یذ حواس با اینکه در ابتدای امر مقبول طبع ما می‌شود مع الوصف در فرجام کار نا کامی و رنج بیار می‌آورد و بالعکس مطالعه و تحقیق یا ریاضت که در بدو امر رنج‌آلود نمودار می‌گردد در پایان کار مطبوع و مفید واقع می‌شود.

**پنج قسم فعالیت مراتب ذهنی** - گفته شد که دو مقوله مراتب ذهنی غیر از مقوله سیمی که مربوط به احوال یوگا است بر پنج قسم است و گروهی از آنها رنج‌آلود و پاره‌ای بی‌رنج است. «پاتانجالی» پنج قسم فعالیت رنج‌آلود و بی‌رنج را

۱ - Vyāsabhāṣya, I, 5

kles'ahetukāh karmās'ayapracaye kṣetribhūtāh kliṣṭāh



چنین برمی‌شمارد: ۱- شناخت صحیح، ۲- شناخت مغلوط، ۳- خیال، ۴- خواب، ۵- حافظه<sup>۱</sup>. و این پنج قسم، جملگی در مقوله اول و دوم مراتب ذهنی قرار یافته‌اند. درباره مقوله سوم بعدها سخن بمیان خواهد آمد.

**شناخت صحیح** - (pramāṇa)، و آن عبارت است از ادراک (pratyakṣa)،

استنتاج (anumāna) و شناخت لفظی (āgama)<sup>۲</sup>. درباره این مفاهیم در مکتب «نیایا - وی شیشیکا» بتفصیل سخن گفته‌ایم و تکرار آن در اینجا ضروری نیست.

**شناخت مغلوط** - (viparyaya)<sup>۳</sup>، و «آن علم نادرست را گویند که در صورتی غیر

از مصداق واقعی شیء واقع بگردد<sup>۴</sup>». چرا این شناخت را صحیح یا درست نمی‌توان

گفت؟ زیرا آن بوسیله شناخت صحیح باطل می‌گردد. توضیح آنکه در شناخت

صحیح ادراک مطابق با موضوع ادراک است، ولی در شناخت مغلوط صورت شیء

غیر از مصداق واقعی شیء بوده و اصولاً مصداقی ندارد. من باب مثال: رؤیت ماه

بصورت جفت (چون دوماه)، پس از رؤیت واحد ماه که یکی است و مطابق با مصداق

واقعی (ماه) است از درجه اعتبار ساقط می‌گردد.

**خیال** - (vikalpa)، و «آن مفهومی است که متعاقب یک شناخت لفظی (s'abdajñāna)

بوجود می‌آید ولی خود خالی از جوهر یا مصداق است (vastus'ūnya)<sup>۵</sup>» خیال نه قائم

بر شناخت صحیح است و نه قائم بر شناخت مغلوط. «ویاسا» می‌گوید: «با وصف

۱ - Y. S. I, 6

۲ - Y. S. I, 7

۳ - لفظ «ویپاریایا» (viparyaya) به ترجمه تحت اللفظی یعنی متضاد، مخالف، معکوس

۴ - Y. S. I, 8

viparyayo mithyājñānam - atad rūpapratīṣṭham

۵ - Y. S. I, 9

s'abdajñāna - anupātī vatus'ūnyo vikalpah



اینکه خیال مصداقی ندارد و خالی از جوهر است و لیکن فعالیت آن بعلا ارتباطش با نیروی (خلاقه) لفظی مشهود است» (s'abdajñānamāhātmya) <sup>۱</sup>.

خیال در تصورات ذهنی از قبیل: «قصری در آسمان» (kha - puṣpa)،

«فرزند زن عقیم» (vandhyā-putra) موجود است. این مفاهیم مصداق و جوهر عینی ندارند و به برکت خیال و نیز بمدد نیروی لفظی یعنی صوت تحقق می‌یابند.

**خواب - (nidrā)**، و «آن فعالیت [ذهنی] است که موضوع ادراکش «عدم

وجود (مصداق) است» <sup>۲</sup> (abhāva - pratyaya).

خواب نوع ادراک خاصی است که ما از آن فقط در مرتبه بیداری استشعار

می‌یابیم. مانند اینکه باخود بگوئیم: «خوب خوابیده‌ام و ذهنم روشن و خوشنود

است، یا دیشب بدخوابیدم و ذهنم سنگین و پریشان است» علت اینکه موضوع

ادراک خواب «عدم موجودیت مصداق» است اینست که مصداق آن در مرتبه بیداری

مشاهده نمی‌شود و در نتیجه بی‌وجود است. در مرتبه بیداری فقط تأثیری که از صور

خواب در ذهن ما نقش بسته است احیاء می‌گردد و در مفاهیمی چون «خوب

خوابیده‌ام» یا «بدخوابیده‌ام» نمودار می‌شود. «ویاسا» می‌گوید: «اگر هنگام

خواب) تجارب منتج از شناخت بوقوع نمی‌پیوست، یادآوری (احوال خواب) برای

شخص بیدار میسر نمی‌بود» <sup>۳</sup>.

خواب تحت تأثیر فعل و انفعالات سه جوهر (صفت سازمان بخشنده) (guna) است و

برحسب آنکه تحت تأثیریکی از این سه جوهر باشد یکی از این سه جوهر بردیگری

۱ - Vyāsa bhasya, I, 9

vastus'ūnyatve'pi s'abdajñānamāhātmyo nibandhano vyavahāro dr̥ṣyate

۲ - Y. S. I, 10

abhāvapratyaya - alambanāvṛttinidrā

۳ - Vyāsa bhasya, I, 10

sa khalvayam prabuddhasya pratyavamaṁs'o na syādasati pratyayānubhave



چیره شود حالت خواب متفاوت خواهد بود. ازین سبب خواب می‌تواند خوشایند باشد (sattvikā) و در این صورت تحت نفوذ جوهر نیک (تمایل تصاعدی) است و یا پریشان (rājasikā) باشد و در این صورت جوهر تحرك (تمایل انبساطی) بر آن غلبه دارد، و یا ساکن و تاریک (tamasikā) است و در این صورت جوهر سکون و تاریکی (صفت نزولی) در آن رسوخ و نفوذ کرده است.

**حافظه - (smṛti)**، و «آن عدم زوال (a - sampramoṣa) اشیاء محسوسه (anubhūta viṣaya)»<sup>۱</sup> است. «ویاسما» در پاسخ اینکه آیا حافظه مصداق شیئی را بیاد می‌آورد و یا شناختی را که از آن شیء حاصل گشته بخاطر می‌آورد، می‌گوید: «شناختی که از شیء بدست می‌آید، مزین به رنگ (uparakta) (خصائص) خود خود شیء است، این شناخت که هم بصورت شیء معلوم ظاهر می‌گردد و هم بصورت عالم جلوه می‌نماید (grāhya - grahana - ubhaya - ākāra)<sup>۲</sup> تأثری مشابه، یعنی مطابق بانوع و جنس همان ادراک (jātiyakam samskāramārabhate) در ذهن آغاز می‌کند. (از سوی دیگر) این تأثر (samskārah) چون همرنگ (عین) علت ظاهر سازنده خویش (شناخت) است (sva - vyañjaka - āñjana - ākārameva)، خاطره‌ای بوجود می‌آورد که از لحاظ صورت و ماهیت عین شیء معلوم و عضو عالم است (grāhya - grahana - ubhayātmikām smṛtim janayati)، آنجائی که صورت عضو (حسن) عالم (grahana) مقدم بر شیء (معلوم) (tatra - grahana - ākāra - pūrva) باشد (قلمرو) عقل (buddhi) است و آنجائی که صورت شیء معلوم مقدم بر (عضو

۱ - Y. S. I, 11

anubhūta viṣaya sampramoṣah smṛti

۲ - «گراهیا» (grāhya) و «گراهانا» (grahana) اشاره به عین و ذهن، شیء معلوم و عضو عالم است و به عبارت فرانسوی و انگلیسی (sujet - objet) است. معنی تحت‌اللفظی آن به فارسی یعنی «گیرنده» (grahana) از ریشه «گراه» (√ grah) گرفتن است و «گراهیا» (grāhya) معنی «گرفته شده» را می‌دهد.



عالم) باشد (grāhya - ākāra - pūrva) (قلمرو) حافظه (smṛti) است<sup>۱</sup> .

حاصل آنکه صور محفوظ در حافظه عین صور مدرکات است و حافظه نقش منفعل و پذیرنده‌ای دارد، یعنی معلومات در حافظه بدون واسطه حواس<sup>۲</sup> (عضو عالم) جلوه می‌نماید بدین معنی که حافظه مانند اعضای ادراک و شناخت از قبیل نفس و حس مشترک و عقل نیست، بلکه عضوی است منفعل که صور محسوسات و معقولاتی را که قبلاً توسط حواس دیگر ادراک گردیده و سازمان و نظام یافته بود، در خود ذخیره و انبار می‌کند، و این تأثرات (saṃskāra) بقول «ویاسا» همرنگ علت ظاهر سازنده خویش‌اند. عبارت دیگر عین شناختی هستند که آنان را پدید می‌آورد و این شناخت از طرف دیگر محصول اتحاد شیء معلوم و عضو عالم است، از اینرو می‌توان گفت که نقش حافظه نگاهداشتن و حفظ کردن ادراکات پیشین است.

«ویاسا» می‌افزاید خاطرات و تأثرات از فعالیت‌های ذهنی از قبیل شناخت صحیح، شناخت مغلوط، خیال، خواب و حافظه پدید می‌آیند و کلیه «این مراتب ذهنی مملو از خوشی و ناخوشی و وهم است» (sarvās'caita vṛttayah sukhaduhkha - mohātmikāh) و خوشی و ناخوشی از طرف دیگر مشحون از رنج و مشقت هستند. متعاقب خوشی دلبستگی تحقق می‌یابد و متعاقب ناخوشی، تنفر بوجود می‌آید. توهم همان نادانی (avidyā) است و پس از تجزیه و تحلیل این احوال، بایستی کلیه این مراتب و احوال ذهنی را قطع و خاموش کرد تا بعد از انقطاع و انهدام آنان

۱ - Vyāsabhāṣya, I, 11

grāhyoparaktah pratyayo grāhyagrahanobhayākāranirbhāsastajjātiyakam  
saṃskāramārabhate sa saṃskārah svavyaṅjakāñjanastadākārameva  
grāhyagrahana - ubhayātmikām smṛtim janayati tatra grahanākārapūrvā  
buddhi grāhyākārapūrvā smṛtiḥ

۲ - حافظه انبار «معلومات» و تأثرات است و از این جهت است که می‌گویند در حافظه

شیء معلوم مقدم بر عضو عالم یا حواس است.



فنا یا استغراق با حفظ شعور شخصی و فنای بدون حفظ شعور شخصی حاصل بگردد<sup>۱</sup>.

### ضمیر ناخود آگاه و تأثرات ذهنی

هدف غائی « پاتانجالی » ویوگا اینست که مقوله سوم تجارب یوگیان را که شامل مراتب عالی آگاهی و فناء (استغراق درخود) و اتصال به مبدأ است جایگزین دو مقوله اول و دوم و پنج قسم فعالیت‌های ذهنی بگرداند زیرا فقط با دست یافتن به مقام فنا (samādhi) است که آدمی از مرتبه انسانی وارسته و به آزادی مطلق می‌پیوندد.

**الف - پنج منشأ تموجات ذهنی -** « پاتانجالی » پس از تجزیه و تحلیل ساخت روانی انسان به این نتیجه می‌رسد که منشأ و منبع تموجات ذهنی که پنج قسم فعالیت دارد، عبارت است از نادانی (avidyā)، خود آگاهی یا احساس انیت (asmita)، شهوت (rāga)، تنفر و حالت بیزاری (dveṣa) و دلبستگی به حیات (abhinivesa)<sup>۲</sup> این پنج منشأ تموجات ذهنی ایجاد رنج و مشقت می‌کند (kles'a) و اصولاً میوه‌های رنج آلود و زهر آلود می‌پروراند که دمی از گزند آنان نمی‌آسائیم. « غرض از پنج منشأ رنج، همان پنج شناخت مغلول است و اینان چون به تحرك در آیند (spandamānāh)

۱ - Ibid.

۲ - Y. S. II, 3

به نظر نگارنده می‌توان این پنج منشأ مراتب ذهنی را با علل دوازده گانه بودائی منجمید. یعنی بین این پنج منشأ نیز تسلسلی هست که بموجب آن هریک از آنان معلول علت پیشین و علت معلول پسین است. سر منشأ کلیه آنان نادانی است و نادانی چنانکه دیده شده، عدم تشخیص و تفکیک روح از دگر گونیهای ماده است. نادانی باعث می‌شود که انیت بوجود بیاید و آن تعاقب خاطر هست یعنی آنچه را که حواس ادراک می‌کند ما از آن خود می‌پنداریم و می‌گوئیم « من می‌دانم »، « من می‌بینم » و غیره. انیت نیز بنوبه خود باعث می‌شود که شهوت و حرص پدید آید و از حرص، هم تنفر و بیزاری عارض می‌شود، و هم دلبستگی و علاقه به حیات و مادیات.



فعالیت متضاد سه جوهر را تحکیم می‌کنند و تغییر و تبدیل (*parināma*) برقرار می‌سازند و جریان علت و معلول را بوجود می‌آورند (*kārya - kāraṇa - strotam*) و خود مبدل به رشته ارتباط متقابل این علت و معلول (*paraspara - anugraha - tantrī*) (*bhūtvā*) می‌گردند و موجب تثمیر تأثرات کردار پیشین (*karma - vipākam*) می‌شوند<sup>۱</sup>. منبع و منشأ وجودی این مراکز رنج آلود مراتب ذهنی، نادانی است (*avidyā*)<sup>۲</sup>. این پنج منشأ شامل کلیه تموجات ذهنی است که سه جوهر (گونا) تصاعدی و انبساطی و نزولی را بکار می‌بندند و تغییر و تبدیل اشیاء را پدید می‌آورند و سلسله علت و معلول را برقرار می‌سازند و موجب شکوفائی تأثرات ذهنی می‌شوند، و به پنج قسم فعالیتی که قبلاً بدان اشاره شد می‌گرایند و اصولاً فقط با انهدام کامل آنان است که یوگی آرامش باطن و صفای درون می‌یابد.

**ب - «واسانا» یا ضمیر ناخود آگاه - اینک که علت وجودی رنج نادانی است** بایستی دانست که علت پیدایش خود نادانی چیست؟ و چگونه نادانی در این جهان ظاهر می‌گردد و منشأ اثر می‌شود. برای سالک راه یوگا مسأله مهم، انهدام تموجات ذهنی است زیرا بمجرد اینکه برخی از این تموجات منهدم می‌گردند و پاره‌ای دیگر

#### ۱ - *Vyāsabhāṣya*, II, 3

*kles'ā iti pañcaviparyayā ityarthah, te spandamānā guṇādhikāram dr̥ḥhayanti parināmam avasthāpayanti kāryakāraṇastrotam unnamayanti parasparānugraha-  
hatantribhūtvā karmavipākam cābhinirharanti*

۲ - «پاتانجالی» می‌گوید که این پنج منشأ مراتب ذهنی، مظاهر پنجگانه خود نادانی است (*pañcaparvā bhavatyavidyā*)، و این نادانی است که بصورت پنج شناخت مغلوط یعنی نادانی و خود آگاهی و حرص و تنفر و دل‌بستگی، ظاهر می‌شود. نادانی تجربی، هنگامی باطل می‌شود که شناخت درست بوجود آید. حال آنکه نادانی جهانی یا نادانی فطری هنگامی باطل می‌گردد که به معرفت تفکیکی بین روح و ماده نائل بیائیم و روح را سوای دگر گونیهای



چون امواج خروشان می تازند و جای مراتب پیشین را می گیرند. پس باید تصور کرد که مخزن و منبع پایان ناپذیری در دستگاه روانی انسان هست که جمله این مراتب از آن مایه هستی می گیرد و حتی « نادانی » یا « عدم تشخیص » روح از ساده ، بواسطه همان مرکز سرشار از نیرو بوقوع می پیوندد. این مرکز گمراه کننده روح را یوگا، « ضمیر ناخود آگاه »<sup>۱</sup> نام نهاده است.

در روان شناسی یوگا برای این معنی دو کلمه آورده اند که یکی « واسانا » (vāsanā) است و دیگری « سامسکارا » (saṃskāra) است. در رساله « پاتانجالی » وجه تمایز قاطعی بین این دو واژه نمی توان یافت ، ولی بعدها این دو واژه هریک معنی خاصی بخود گرفت و اختلافی جزئی بین این دو ظاهر شد.

« واسانا » (vāsanā) یعنی آغشته شدن ، معطر شدن ، « امتلاء<sup>۲</sup> » و مراد از آن تأثرات جمیع تجارب پیشین ( حیات های پیشین ) است که در حافظه محفوظ و مضبوط می ماند، و بدانگونه که ظرفی مملو از عطر گلی است که در آن جای گرفته ، بهمانگونه نیز « حس باطن » مشحون از آثار لطیف این سوانق دیرینه است.

این تأثرات بصورت نهفته در حافظه انباشته می شوند و مجموعاً « ضمیر ناخود آگاه » ما را تشکیل می دهند. آدمی به ماهیت و محتوی آنان آگاه نیست و فقط در اسارت و قالب فعل و انفعالات لاینقطع آنان است. این مفهوم تقریباً شبیه ضمیر پنهان روانکاوی امروزی است.

حال اگر این تأثرات دیرینه از قوه به فعل در آیند آن را « سامسکارا » (saṃskāra) می گویند. « سامسکارا » مرکب است از دو جزء « سام » (sam) معادل فارسی « هم » (لاتینی cum) ، و « کارا » (kāra) معادل فارسی « کار » (لاتینی facere) و مفهوم انباشتن ، جور کردن ، پرداختن و ساختن و صورت بخشیدن را می رساند.

۱ - غرض از ضمیر ناخود آگاه مخزن و انبار تأثرات دیرینه و ناهشیار است.

۲ - imprégnation



فرق بین « واسانا » و « سامسکارا » در اینست که اولی یعنی « ضمیر ناخود آگاه » (*vāsanā*) حاوی کلیه تجارب لطیف زند گیهای پیشین ماست که هم بطور غیرمستقیم، برسبیل خصائص نژادی و آداب و رسوم قومی و خصوصیات تمدنی خاص بما انتقال یافته‌اند و هم بطور مستقیم حاوی تأثرات آنگونه تجاربی است که ما بر اثر دگرگونی مداوم قالبهای خود، در سلسله مراتب هستی، تحصیل کرده‌ایم.

این تأثرات منتج از کردار و گفتار و پندار، در جسم لطیف (*sūkṣma s'arīra*) اندوخته شده بهمراهی روح از قالبی به قالب دیگر درمی‌آیند. پس « واسانا » متشکل از میراث روانی، نژادی و قومی آدمی است، ولی « سامسکارا » بفعلیت در آمدن و ثمر بخشیدن این تأثرات نهفته در ضمیر باطن است. « ویاسا » در این باره می‌گوید: « تجارت هر طور که باشند، تأثرات [ بالفعل ] نیز بهمان گونه خواهند بود (*yathā.anubhavās-tathā*) (*samskārah*) ، تأثرات [ بالفعل ] عین صور آثار [ بالقوه ] کردار پیشین است (*karma - vāsanā - rupah*)<sup>۱</sup>، هر طوری که تأثرات [ بالقوه ] باشند حافظه نیز بهمان گونه خواهد بود (*yathā vāsanāh, tathāsmṛti*) . حافظه نیز متشکل از تأثراتی است که به نوع و مکان و زمان ( گوناگون ) تقسیم می‌شوند. از حافظه نیز دوباره تأثرات [ بالفعل ] پدید می‌آیند (*smṛtes'ca punah samskāra*) پس، تأثرات و حافظه بعلا نیروی فعال اندوخته اعمال پیشین پدید می‌آید (*karmās'aya - vṛtti - lābhavas'āt*) . اینان نیز [ تأثرات بالقوه ، بالفعل و اندوخته اعمال پیشین ] با اینکه جدا شده‌اند (*vyavahitānāmapi*) ، معذک بسبب عدم انقطاع تسلسل علت و معلول (*nimittanaimitta - bhāva - anucchedāt*) بهم مربوط و پیوسته (یعنی لاینقطع) هستند (*ānantaryām*) ، از این رو « واسانا » (تأثرات بالقوه) و « سامسکارا » (تأثرات بالفعل)

۱- « داسگوپتا » می‌گوید « واسانا » اشاره به تأثرات نهفته در ذهن است و « سامسکارا »

احوال ضمیر باطن است که دائم بر اثر تجارب جدید به فعل و انفعال می‌گراید. رجوع

شود به :



و «کارماشایا» (اندوخته اعمال پیشین) در واقع یکی هستند<sup>۱</sup> .

**ج - تسلسل لاینقطع مراتب ذهنی -** بزرگترین مانعی که یوگی را در راه نفس کشی و درون‌نگری و انهدام امواج ذهنی تهدید می‌کند همین تأثرات ذهنی و سوائق ضمیر ناخودآگاه است. مراتب ذهنی از این منشأ فیاض صور لطیف دائم تغذیه می‌کنند و چون این صور لطیف، سریع‌الانتقال‌اند، یوگی بسختی موفق به نابودی آنان می‌گردد. «واسانا» میراث روانی و ذهنی ماست یا بعبارت بهتر کلیه سازمان‌های روانی ما، متأثر از همین تأثرات است و بین کردار (karma)، مراتب ذهنی (vrtti) و تأثرات مضبوط در حافظه، حد فاصل قاطعی نیست، زیرا اینان علت و معلول یکدیگراند و اساساً باهم همسرخ هستند.

تجارب حسی (anu - bhāva, karma) عین تأثرات دیرینه است و این تأثرات (vāsanā, saṃskārah) عین آثار کردار پیشین است و حافظه مملو از این صور لطیف است و خود نیز این صور را بوجود می‌آورد، بعبارت دیگر می‌توان گفت که انگیزه کرداری که از تموجات ذهنی پدید می‌آید خود، بوجودآورنده مراتب ذهنی دیگری است، ولی این مراتب ذهنی محصول تأثرات دیرینه و آثار کردار پیشین است، پس بدین ترتیب می‌توان دایره‌ای بسته از تسلسل علت و معلول بوجودآورد یعنی: تأثرات ذهنی ← مراتب ذهنی ← کردار ← تأثرات ذهنی (vāsanā - vrtti - karma - vāsanā)<sup>۲</sup> و این تسلسل لاینقطع است.

۱ - Vyāsabhāṣya, IV, 9

yathānubhavāstathā saṃskārāḥ te ca karmavāsanārūpāḥ., yathā ca vāsanāstathā smṛti. jātides'akālavavahitebhyah saṃskārebhyah smṛtiḥ, smṛtes'ca punah saṃskāra ityevamete smṛtisaṃskārāḥ karmās'ayavrtti lābhavas'āt avyajyante. atas'ca vyavahitānāmapi nimittanaimittikabhāvānucchedādānantaryameva siddhamiti. vāsanāḥ saṃskārā ās'ayā ityarthah

۲ - M. Eliade : op. cit, p. 56



مادام که این منشأ سرشار تأثرات دیرینه و صور لطیف که هر دم به صورت امواج ذهنی درمی‌آیند که موجب انجام دادن افعالی چند می‌گردند، که خود ایجاد تأثیری جدید می‌کنند، تحت تسلط و استیلای یوگی درنیاید و تسلسل «تأثر ← مراتب ذهنی ← فعل ← تأثر» منهدم نگردد و این دایره پیوسته و دور فاسد از هم نپاشد، آدمی در بند اندیشه محصور خواهد ماند. یوگی برای اینکه جلوگیر رود تسلسل امواج ذهنی بگردد، فنون و آداب‌ی چند وضع می‌کند که بواسطه آن نه فقط اندیشه را خاموش می‌کند بلکه به ضمیر پنهان نیز دست می‌یابد و صور دیرینه را نابود می‌سازد و می‌سوزاند.

محقق روحانی «میرسئالیاد» وجه مشابهت یوگا و روانکاوی را نمایان ساخته و باختلافات آنان نیز اشاره کرده است. وی می‌گوید: «برخلاف روانکاوی جدید، یوگا در «ضمیر ناخودآگاه» فقط «لیبدو» (libido) را نمی‌بیند بلکه دایره پیوستگی وجدان ناخودآگاه و وجدان خودآگاه را نیز آشکار می‌سازد. برای یوگا ضمیر ناخودآگاه، هم منشأ و هم محل کلیه اعمال و حرکات و نیت‌های خود خواهانه‌ایست که بعلت اشتیاق به ثمر گرفتن (phalatrṣṇā) و تمایل به ارضاء و اشباع خواسته‌های خود، بوجود آمده است و هرآنچه که به فعل می‌گراید یا صورتی می‌پذیرد، از ضمیر ناخودآگاه پدید می‌آید و بدان باز می‌گردد...» «فرق دیگری که بین یوگا و روانکاوی هست، اینست که برخلاف روانکاوی، یوگا معتقد است که ضمیر ناخودآگاه را می‌توان بواسطه نیروی ریاضت مهار کرد و حتی بر آن چیره شد...» «الیاد» می‌افزاید: «تجربه روانی و ورای روانی مشرق زمین، بالاخص تجربه مکتب یوگا از تجاربی که براساس آن نظرات غربی مربوط به ساخت روان انسان بنا گردیده، آنچنان فراختر و بسیط‌تر و متشکل‌تر است که احتمال دارد در این باب نیز حق بجانب یوگا باشد و ضمیر ناخودآگاه را - هرچند هم به نظر متناقض برسد - می‌توان هم شناخت و هم مهار کرد و هم بر آن پیروزشد».



اعضای هشتگانه<sup>۱</sup> یوگا

ذهن انسان درهرسوی وهرجهت پراکنده است (sarvārthatā) و هر دم به‌شیئی می‌گراید و از شاخه‌ای به شاخه‌ای دیگر می‌جهد و هیچ آن قرار و ثبات نمی‌یابد. یکی از راه‌های مهم مهار کردن امواج ذهنی تمرکز نیروی دماغی در نقطه‌ای واحد است، بنحوی که ذهن از پراکندگی همه‌جانبه خود دست بردارد و متوجه نکته‌ای واحد بگردد (ekāgratā) <sup>۱</sup> و این خود مؤید همان تعریف هدف « یوگا » است که قبلاً بدان اشاره شد. « یوگا یعنی حذف و انقطاع تموجات حس باطن » (yoga cittavṛttinirodha).

با تمرکز فکر در نقطه‌ای واحد از دو منشأ ایجاد تموجات ذهنی جلوگیری می‌شود. یکی فعالیت حواس (indriya) است که مدام با اشیاء خارجی در تماس‌اند و محسوسات را داخل حس مشترک می‌کنند و دستگاه حس باطن را بکار می‌اندازند، و ذهن بر اثر این تحریکات خارجی، به فعل می‌گراید و در آنان به تصرف می‌پردازد و آنها را سازمان می‌دهد، و عقل ماهیت محسوسات را تعیین می‌نماید و در کیفیت آنان حکم صادر می‌کند. توضیح آنکه روح در عقل منعکس شد و به برکت انعکاس آنست که عقل ادراکات را تعقل می‌کند.

دیگری فعالیت تأثرات دیرینه است (saṃskāra) که از ضمیر ناخودآگاه پدید می‌آیند و تموجات ذهنی را تحریک می‌کنند. تموجات ذهنی بنوبه خود ایجاد تأثرات جدیدی می‌کنند و دایره این تسلسل لا ینقطع آنی از حرکت خود باز نمی‌ماند، ولی با توجه ذهن به نقطه‌ای واحد، کلیه تشنجات و ارتعاشات ذهنی قطع می‌گردد، یوگی بمدد این ورزش مداوم، می‌تواند هر دم خویش را از تسلسل امواج ذهنی فارغ بگرداند و از تحریکات عالم عینی و تموجات عالم ذهنی برکنار ماند، و مانند خلوت‌گزینی که در گوشه عزلت معتکف می‌گردد و هیچگونه ارتباطی با دنیای



خارجی ندارد، ذهن نیز بسبب تمرکز فکری، مستقل وقائم بخود می‌شود و دیگر هیچ ارتباطی با محسوسات و امواج منفک از حس باطن پیدا نمی‌کند و دارای دنیائی می‌گردد بسته و متکی بخود.

البته باید افزود که تمرکز نیروی ذهنی در نقطه‌ای واحد کارآسانی نیست و فقط بمدد آداب و ورزشهای خاصی صورت می‌پذیرد، از این رو فن یوگا شامل آداب و نکاتی چند است که بایستی بدانها تن در داد و در انجام دادن آنان همت بسیار گماشت. «پاتانجالی» در باره آدابی که منجر به آزادی و فنا می‌گردد می‌گوید: «پرهیزکاریها (yama)، واجبات یا تکالیف (niyama)، حالات مختلف یوگا (āsana)<sup>۱</sup>، حبس دم و تنظیم تنفس (prāṇāyāma)، تجرد حس باطن از محسوسات (pratyāhāra)، تمرکز و توجه نیروی معنوی (dhāraṇā)، حالت تفکر و مراقبه (dhyāna) و پیوست به مبدأ یا فنا و استغراق یا بعبارت تحت اللفظی «ترکیب بخشیدن به وحدت انسانی و عالم» (samādhi)، هشت عضو یوگا هستند<sup>۲</sup>».

هریک از این اعضای (anga) مکتب یوگا کیفیت «کیمیائی» خاصی دارد و «پاتانجالی» آنان را برطبق سلسله مراتب تکامل روح وضع کرده است تا پیروان و سالکان این طریقت بتدریج این مراتب را بپیمایند و از این نردبان صعودی رستگاری پله به پله بالا بروند و رفته رفته خویشتن را از بند هستی و صیرورت و از امواج ذهنی آزاد بگردانند و به مقام پرشکوه زنده آزادی نائل بیایند. اینک بشرح هریک از این هشت عضو یوگا می‌پردازیم:

۱ - آسانا (āsana) یعنی طرز نشستن، نحوه جای گزیدن، حالت نشستن که بوسیله آن می‌توان از خستگی و تشنج عضلات رهایش یافت.

۲ - Y. S. II, 29

yamoniya māsaṇa prāṇāyāma pratyāhāro dhāraṇā dhyāna samadhayo'

ṣṭāvaṅgāni



# ۱ - پرهیزکاریها (yama)

پرهیزکاریها مربوط به تهذیب اخلاق است. اگر آدمی در تحصیل آنان همتی بلند داشته باشد، خویشتن را به فضائل اخلاقی می آراید و سرشت وجودش را تصفیه می کند و آنرا آماده دریافت حقایق روحانی می گرداند. به نظر « پاتانجالی » پرهیزکاریها عبارت اند از : « بی آزاری (ahimsā) ، راستگوئی (satya) ، دزدی نکردن (asteya) ، پرهیز از روابط جنسی (brahmacarya) ، عدم حرص یا نپز پرفتن و نگرفتن هدایا (aparigraha) <sup>۱</sup> » .

**الف - بی آزاری - « ویاسا »** در تعریف پرهیزکاریها می گوید : « عدم آزار یعنی عدم ظلم (an-abhidroha) به جمیع موجودات ، در هرجا و بهر وسیله ای که باشد » . « بی آزاری » ریشه کلیه پرهیزکاریهای دیگر است و سایر منهیات از برای تحقق یافتن این اصل ممتاز اخلاقی وضع گردیده اند، چنانکه گفته اند : « شخص برهن هرچه بیشتر به زهد و تقوی اشتغال بورزد ، بهمان اندازه از منشأ آزار که بعلت غفلت بوقوع می پیوندد روی می گرداند و (اصل) عدم آزار را رؤسفید (avadāta - rūpa) <sup>۲</sup> می کند <sup>۳</sup> . »

**ب - راستگوئی - (satya)** ، و « آن انطباق گفتار و پندار با مصداق آنان است <sup>۴</sup> » بطوری که « گفتار و پندار با آنچه دیده شده و آنچه اندیشه شده و آنچه شنیده شده است تطابق کامل داشته باشد <sup>۵</sup> » .

۱ - Y. S. II, 30 : tatrāhimsāsatyāsteyabrahmacaryāparigrahā yamāh

۲ - لفظ مرکب « اواداتاروپا » (avadāta - rūpa) معادل دقیق « رؤسفید » فارسی است

۳ - Vyāsabhāṣya, II, 30

brāhmaṇo yathā vratāni bahūni samāditsate tathā pramādaḥ kṛtebhyo'  
himsānidānebhyo nirvatamānaḥ tāmeva avadātarūpāmahiṁsām karoti

۴ - Ibid. satyam yadārthe vanmanase

۵ - Ibid. yathā drṣṭam yathānumitam yathā s'rutam tathā  
vanmanas'ceti



گفتار وسیله معرفت است و اگر دروغ و فریبنده و بی‌حاصل نباشد می‌توان گفت که از آن، برای خدمت به دیگران، و نه بخاطر آزار آنان، استفاده می‌شود، ولیکن گفتار ولو آنکه واقعی باشد و فریبنده و بی‌حاصل نباشد، اگر به‌ضرر و آزار موجودات (bhūtopaghāta) منجر شود، حقیقت نخواهد بود، و گناه (pāpa) خواهد بود، از این رو بایستی پس از تعمق بسیار، حقیقتی را گفت که تمام موجودات از آن منتفع بگردند (tasmāt parīkṣya sarvabhūtahitam satyam brūyāt)<sup>۱</sup>.

**ج - دزدی نکردن - (asteya)**، زیرا دزدی تصاحب اشیاء است برخلاف اصول وفروع دین (as'āstra). پرهیز از آن، یعنی عدم میل و خواهش بسوی آن (asprhā). در واقع با پرهیز از دستبرد به مال دیگران، نه فقط چیزی از دست نمی‌دهیم، بلکه از آن بی‌نیاز می‌گردیم و خواهش و میلی که ما را بسوی آن می‌کشاند، فرومی‌نشانیم و بدین ترتیب در تهذیب اخلاق قدمی فراتر می‌نهیم و از لحاظی غنی‌تر می‌شویم.

**د - پرهیز از شهوات و روابط جنسی - (brahmacarya)**، و آن مهار ساختن اعضای پنهانی (gupta - indriya) یا عبارت دیگر اعضای تناسلی است.<sup>۲</sup>

**ه - عدم حرص - (aparigraha)**، و آن نپذیرفتن و نگرفتن اشیائی است که پس از پی‌بردن به آفات ناشی از آنان بوجود آید و این آفات عبارت‌اند از اخذ، نگاهداری زوال و دلبستگی و آزار.<sup>۳</sup>

این پرهیزکاریها را می‌توان قواعد کلی و اصول اساسی تهذیب اخلاق دانست و انجام دادن آنان فقط ویژه طبقه یوگیان نیست بلکه همه انسانها می‌توانند

۱ - Ibid .

۲ - Vyāsabhāṣya, II, 30

brahmacaryam guptendriyasyopasthasya samyamah

۳ - Ibid .

viṣayānāmarjana - rakṣana - kṣaya - sāga - himsā - doṣadars'anādasvīkaranam  
aparigraha



با پیروی از این پرهیزکاریها، سناعت طبع و کمالات اخلاقی تحصیل بکنند و خویشتن را تاحدی تصفیه بنمایند و برای مراتب بعدی ریاضت آماده بسازند.

امساك از شهوات و پرهیز از آمیزش جنسی یکی از اصول مهم ریاضت‌هندی است و یوگا معتقد است که قوه شهوانی یکی از منابع سرشار از نیرو است و آدمی با پرهیز از شهوات می‌تواند این نیروی غریزی را از مجرای طبیعی خود منحرف بسازد و متوجه عالم روحانی بگرداند. غرض از روابط جنسی نه فقط دوری از شهوات یا تلطیف و اعتلای غریزه جنسی است بلکه مراد کشتن انهدام و از بن بر کردن آن است.

**۲ - واجبات -** بموازات این پرهیزکاریها، واجبات و تکالیفی (niyama) چند نیز هست که سالک موظف است از آنان پیروی کند. این تکالیف عبارت‌اند از:

الف - « نظافت و پاکی (s'auca) ، ب - قناعت (samtos'a) ، ج - ریاضت (tapas) ، د - تعمق و مطالعه کتب مقدس (فلسفه یوگا) (svādhyāya) <sup>۱</sup> ، ه - توجه محض و بی‌تکلف به خداوند (is'vara - pranidhāna) <sup>۲</sup> » .

**الف - نظافت و پاکی - (s'auca) ،** و آن هم خارجی است و هم درونی. نظافت خارجی شستشوی جسم و طهارت است و نظافت درونی تخلیه سموم و پلیدیها و بقایای طعام از جسم است. یوگی با استعمال داروهای ملین ناپاکیهارا از معده خود اخراج می‌کند. « ویاسا » معتقد است که این تصفیه درونی تصفیه پلیدیهای ذهنی را نیز شامل است (citta - malānāmākṣālanam) <sup>۳</sup>.

**ب - قناعت - (samtos'a)** در باره این مبحث « ویاسا » می‌گوید: « قناعت

۱ - لفظ «اسوادیا» مرکب است از دو جزء «سوا» (sva) یعنی خود و «دیا»

(dhyāya) یعنی مطالعه و تعمق و معنی آن یعنی مطالعه و تعمق در آئینی که بدان گرویده‌ایم.

۲ - Y. S. II, 32

s'aucasamtos'atapahsvādhyāyes'varapranidhānāni niyamāḥ

۳ - Vyāsabhāṣya, II, 32



عدم تمایل (anutpādisā) برای دست یافتن به بیش از آن چیزی است که در دسترس ما قرار گرفته است (samnihiṭa - sādhanāt - adhikasya) <sup>۱</sup>.

**ج - ریاضت -** (tapas)، و آن تحمل کشمکش اضداد (dvanda - sahanam) است از قبیل گرسنگی و تشنگی (jighatsā - pipāse) سردی و گرمی (s'ita - uṣne)، ایستادن و نشستن (sthāna - āsane) و روزه کلام و روزه اطوار (kaṣṭhamauna, ākāramauna) <sup>۲</sup>. روزه اطوار و حرکات یعنی خودداری از اشارات چشم و ابرو و غیره، زیرا این اشارات معرف احوال درون است و خودداری از این اطوار منجر به تسلط بر نفسی می‌شود که گاهی نیز از طریق اشارات چهره هم خود را می‌نمایاند.

**د - تعمق و مطالعه -** (sva - dhāya)، و آن مطالعه کتب مقدس است که انسان را بسوی آزادی و نجات راهبر است (mokṣa - s'āstra). یکی از خصائص دیگر این مطالعه ذکر نام اعظم (pranava - japa) <sup>۳</sup> است. در معنویت هندو نام اعظم را « اُم » (Om) می‌گویند و مفهوم رمزی، این کلام مقدس در فصل ودانتا مورد بحث قرار گرفته است.

**ه - توجه محض به خداوند -** (is'vara - pranidhāna)، آنست که کلیه کردار و اعمال خود را نثار آنکسی بگردانیم که آموزگار مطلق است (tasmin paramagurau sarvakarmārpanam). « ویاسا » در باره احوال آنانی که خویشتن را بدین صفات آراسته‌اند می‌گوید: « کسی که در خود قرار می‌یابد (sva - sthā) و شبکه شبهات را درهم می‌شکند (parikṣina - vitarka - jāla) و شاه‌دانه‌دام نطفه پیدایشهای (بی‌پایان) می‌شود (samsārabīja - kṣayam - ikṣamānah) و چنین آزادی همیشگی می‌یابد (nitya - mukta)، چه بر تختی آرمیده باشد و چه بر جایگاهی نشسته و چه در راهی

۱ - Ibid.

۲ - ترجمه تحت‌اللفظی « آکارامونا »، « روزه صورت » یا تسلط بر اشارات صورت است.

۳ - Ibid.



گام بردارد، متمتع از حیات جاویدانی است (amṛta - bhoga - bhāgī) <sup>۱</sup> « .  
 « پاتانجالی » معتقد است که طریق فرونشاندن و انهدام شبهات پلید ایجاد  
 کردن افکار متضاد در قبال آنان است <sup>۲</sup> . من باب مثال: « اگر شبهه‌ای بصورت افکار  
 پلید و ظالمانه در ذهن برهمنی طلوع بکند و وی با خود بگوید که من فلان  
 بدکار را هلاک خواهم ساخت ، دروغ خواهم گفت و اموال او را تصاحب خواهم  
 کرد و به همسرش تجاوز خواهم نمود و صاحب هدایائی خواهم شد که متعلق  
 باوست ، چنین برهمنی که در بند آتش گداخته شبهات متمایل به کجروی  
 (uṣmārga - pravara - vitarka - jvarena - atidīptena) <sup>۳</sup> محصور است بایستی افکار  
 متضادی در قبال آنان ایجاد بکند و با خود بگوید : چون بآتش هراسناک بازپیدائی  
 خواهم سوخت، پس بمدد بخشش و ایمنی دادن به تمام موجودات به طریق یوگا  
 پناه می‌برم و اگر آن شبهاتی را که رها کرده بودم دوباره بخود گیرم، رفتار من هم طراز  
 باسگی است و کسی که شبهات رها کرده را از نو اختیار کند همانند سگی است که  
 آنچه را که از خود دفع کرده است می‌لیسد <sup>۴</sup> .

« پاتانجالی » به تجزیه و تحلیل این شبهات می‌پردازد و آفات آنان را طبقه‌بندی  
 می‌کند و نتیجه می‌گیرد که افکار پلید را بتوسط افکار نیک می‌توان درهم شکست  
 و بدی را با نیکی و شر را با خیر درمان می‌توان کرد . پرهیز از شهوت و دزدی و  
 غیر آن ، فقط عملی منفی نیست بلکه با بازداشتن خود از این تمایلات سودی نیز حاصل  
 می‌شود و آن سود نتیجه مثبتی در بردارد و آن تسلط بر نفس است .

۱ - Vyāsabhāṣya, II, 32

s'ayyāsanastho'tha pathi vrajan vā svasthah parikṣīnavitarkajālah,  
 saṁsārabījakṣayamīkṣamāṇah syānnityamukto'mṛtabhogabhāgī

۲ - Y. S. II, 33

۳ - ترجمه تحت‌اللفظی این قسمت مشکل چنین است : « آنکه در بند تب برافروخته  
 شبهات متمایل به کجروی » محصور است .

۴ - Vyāsabhāṣya, II, 33



« اگر اصل دزدی نکردن تحقق پذیرد، جمله گوه‌رهای گرانبها [در وجود ما] حاصل می‌شود<sup>۱</sup> ». « از پاکیزگی و طهارت (s'aucāt) بی‌علاقگی بجسم خویش (svāṅga - jugupsā) و عدم تماس با دیگران حاصل می‌شود<sup>۲</sup> ». « از قناعت، سعادت ممتاز بدست می‌آید<sup>۳</sup> ». « از ریاضت و انهدام ناپاکیها، تکامل جسم و حواس حاصل می‌گردد<sup>۴</sup> ». « از تعمق و مطالعه کتب مقدس، وصال با خدای مطلوب و مرغوب تحقق می‌یابد<sup>۵</sup> ». توضیح آنکه بواسطه انجام دادن هریک از پرهیزکاریها (yama) یا واجبات (niyama) یوگی نیروی مرموز و معجزه آسائی بدست می‌آورد و بدین ترتیب نه فقط از اشیاء پرهیز می‌ورزد و بر آنان تسلط می‌یابد بلکه نیروی معجزه آسائی هم ضمیمه وجود خویش می‌گرداند که با آن پرهیزکاری یا ریاضت متناسب است.

### ۳ - حالات مختلف یوگا (āsana)

مبحث حالات یوگا (āsana) عضو سوم آداب هشتگانه یوگا است. « پاتانجالی » درباره این حالات می‌گوید که آنان باید استوار و مطبوع (sthira - sukha - āsana)<sup>۶</sup> باشند. « ویاسا » در تفسیر خود چند نمونه از این حالات را برشمرده است مانند

۱ - Y. S. II, 37 : asteyapratisthāyām sarvaratna upasthānam

۲ - Y. S. II, 40 : s'aucātsvāṅgajugupsā parairasamsargah

۳ - Y. S. II, 42 : samtoṣādanumattah sukhālābhah

۴ - Y. S. II, 43 : kāyendriyasiddhir - as'uddhi - kṣayāttapasah

یعنی تکامل جهت شنیدن اصوات ظریف و خواندن افکار دیگران

۵ - Y. S. II, 44 : svādhyāyādiṣṭadevatāsamprayogah

۶ - Y. S. II, 46

کلمه « آسانا » (āsana) یعنی نشستن و مراد از آن حالات یا طریق گوناگون نشستن یوگیان است.



حالت نیلوفری (padmāsana) <sup>۱</sup> و حالت « برفیل نشسته » (hastiniśadana) و غیره. این حالات مختلف جسمانی جزء « هاتهایوگا » (hathayoga) است، یعنی یکی از شعب یوگا که مربوط به ورزشهای جسمانی مخصوصی است که بوسیله آن، سالک بر اعضای بدن خود تسلط کامل می یابد و از آنان بر حسب میل و اراده خود استفاده می کند. علت اینکه در رساله « پاتانجالی » باین حالات چندان توجهی نشده، اینست که این حالات را فقط حضوراً از مرشدی می توان آموخت و اصولاً نحوه فرا گرفتن آنان مستلزم دستور حضوری مرشد ورزیده ایست، و در غیر اینصورت نه فقط این حالات مترتب بر سودی نخواهند بود بلکه احتمال می رود که عوارض سوئی نیز از قبیل تپش قلب و تشنجات روانی و تشنجات عصبی عارض گردانند، از این رو ارشاد مرشد ضروری است.

حکمت این حالات بنا به عقیده « پاتانجالی » رهایش از هر گونه کوشش جسمانی (prayatna - s'authilya) و مشاهده (حقایق) لایتناهی (anantasamāpatti) <sup>۲</sup> یا به تعبیر دیگر استغراق روح، در کنه حقایق لایتناهی است. مراد از رهایش از هر گونه کوشش، اجتناب ورزیدن از خستگی و کوفتگی و کوشش جسمانی است، زیرا با توسل باین حالات خاص، یوگی آرامش و قرار به جسم خویش می بخشد و تشنجات را بعد اقل می رساند، بدان حد که جسم دیگر برای یوگی کوچکترین ممانعتی در راه تمرکز معنوی ایجاد نمی کند.

در آغاز ریاضت، انجام دادن این حالات بسیار مشکل است ولی با تمرین

---

۱ - این حالت یکی از تمرین های مهم یوگا است و عبارت از این است که پای راست را روی ران چپ و پای چپ را روی ران راست بگذاریم و بازوان خود را از عقب بصورت « ضرب در » و در جهت معکوس بر کشیم و بادیست راست کف پای راست و بادیست چپ کف پای چپ را بگیریم. این حالت مشکل مستلزم آنست که یوگی تسلط کامل بر اعضای خویش داشته باشد.

۲ - T. S. II, 47 : prayatnas'authilya - anantasamāpattibhyām



مداوم، جسم رفته رفته به‌قالبهای حالات مختلف درمی‌آید و با اندک همتی تسایم اراده مرتاض می‌گردد. حالت مراقبه و توجه ذهنی هنگامی تحقق می‌یابد که یوگی دستخوش تشنجات جسمانی نشود و از طرف دیگر خاموشی جسم هنگامی به اوج کمال خود می‌رسد که روح غرق در مشاهده و مراقبه حقایق لایتناهی گردد، بدانسان که یوگی بقول « واپاسپاتی‌میشرا » (Vācaspati Mis'ra) در این حالت دیگر کوچکترین توجهی به جسم نداشته و غرق در مشاهده حقایق لایتناهی می‌شود.<sup>۱</sup> این تمرینهای یوگا در واقع دگرگونی نظام عادی حواس و خنثی کردن تمایلات متضاد آنان است. بدینسان ذهن دیگر تحت تأثیر جسم نیست و این اولین قدم در راه باز داشتن حواس از دنیای خارج و تجرد روحانی است. « پاتانجالی » می‌افزاید یوگی با انجام دادن این پرهیزکاریها و واجبات، کشمکش اضداد را فرو می‌نشاند (dvandvānabhighātaḥ)<sup>۲</sup>. و از گزند اضدادی که به تن ناتوان آدمی روی می‌آورند، تجرد حاصل می‌کند و با اختیار کردن ثبات و سکون مطلق، خویشتن را مبدل به عالم جمادی می‌سازد چنانکه گفته شد، حالات یوگا اولین گامی است که یوگی در راه گریز از درجهٔ انسانیت برمی‌دارد و بمدد آن خویشتن را بی‌حرکت و ساکن همچون درخت، یا تمثال و مجسمه، و یا موجودی اساطیری می‌گرداند و بدانگونه که تمرکز نیروی معنوی در سطح ذهن، قرار و ثبات خارق‌العاده‌ای ایجاد می‌کند بهمانگونه نیز «آسانا»، تمرکز نیروی جسمانی‌ای بوجود می‌آورد که بواسطهٔ آن جسم از پراکندگی اعضاء و احوال خود بدر می‌شود و در محل و وضعی خاص قرار می‌یابد و از حرکت طبیعی و جنبش فطری خویش دست برمی‌دارد و سکون مرگ بار عالم جمادی را بخود می‌گیرد.

در آغاز این فصل گفته شد که یوگا روشی غیر انسانی و حتی ضد انسانی است. حالات طاقت فرسای یوگیان دلیل بارز بر این بُعد فوق انسانی «یوگادارشانانا» است.

۱ - *Tattvavais'ārādī*, II, 47

۲ - *I. S.* II, 48



#### ۴ - حبس دم و تنظیم تنفس (prāṇāyāma)

« حبس دم (prāṇāyāma) توقف دو جریان دم فرو بردن و دم برآوردن است و آن هنگامی تحقق می یابد که حالات یوگا (āsana) حاصل شده باشد<sup>۱</sup> .

«ویاسا» می گوید : « دم فرو بردن (s'vāsa) داخل کردن هوای خارجی است و دم برآوردن (pras'va) خروج هوا از ریه است. حبس دم هنگامی صورت می پذیرد که هردو جریان متوقف بگردد و عدم وجود هردوی آنان تحقق یابد (ubhaya - abhāvah)<sup>۲</sup> » .

هدف غائی حبس دم ، ابتدا تنظیم تنفس و امتداد زمان دم فرو بردن و دم برآوردن است، بنحوی که تنفس منظم و « ریتمیک » (rythmique) جایگزین تنفس نامنظم و « آریتمیک » (arythmique) و متشتت بگردد . علت اینکه یوگا حبس دم و طریق تنظیم دم و بازدم و بین این دو جریان ، توقف و حبس دم را تجویز می کند ، اینست که یوگا می خواهد آدمی با امتداد توقف دم به حبس دم تحقق بخشد زیرا خودداری از دم فرو بردن بعد از آنکه دم را برآوردیم و نگاه داشتن نفس ، بعد از آنکه دم را فرو بردیم ، به صورت سوم آن که حالت انقطاع و حبس دم است و بعلمت کوشش واحدی بوجود می آید (saktprayatna)<sup>۳</sup> تحقق می دهد .

«ویاسا» مثالی آورده و می گوید : « همانطوری که اگر قطرات آبی روی سنگ گذاخته ریخته شود از هر سوی (sarvatah) منقبض می گردد ، بهمانگونه نیز جریان این دو یعنی دم و بازدم در آن واحد نیست می شود<sup>۴</sup> . «واچاسپاتی» در تعبیر این

۱ - Y. S. II, 49

tasminsati s'vāsa - pras'vāsayoh gativicchedah prāṇāyāmah

۲ - Vyāsabhāṣya, II, 49

bāhyasya vāyorācamanam s'vāsaḥ kauṣṭhyasya vāyornihsāranam  
pras'vāsaḥ, tayorgativicchede ubhayābhāvah prāṇāyāmah

۳ - Ibid. II, 50

۴ - Ibid. yathā tapte nyastam upale jalam sarvataḥ samkocamāpadyate  
tathā dvayoryugapad gatyabhāva - iti



مثال می‌گوید: «اگر جریان طبیعی دم که فطرته<sup>۱</sup> متحرك است منقطع بگردد دم تلطیف می‌شود و در تن آدمی همچون نیروی لطیف و متعالی پراکنده می‌گردد<sup>۲</sup>». پس مراد از حبس دم، امتداد ضربان تنفس و توقف دو جریان دم فرو بردن و دم برآوردن و سرانجام حبس دم است. علت اینکه یوگی دست بیک چنین ریاضت غیر عادی می‌زند اینست که تنفس یکی از وظائف اساسی حیات انسان و منشأ بقای زندگی است. یوگیان از دیرباز بدین نتیجه رسیده‌اند که ارتباط نزدیک و پیوستگی متقابلی بین تنفس و احوال ذهنی و روانی انسان موجود است. ضربان تنفس کسی که بخواب رفته، آرام و منظم است ولی تنفس مرد خشمگین یا شتاب زده، متشتت و نامنظم است. اصولاً تنفس انسان برحسب احوال درونی تغییر می‌کند و گاهی آرام است و گاهی تند، گاهی منظم است و گاهی نامنظم.

از این رو تغییر مداوم نحوه تنفس انسان و نیز پراکندگی ذهنی که متعاقب آن ایجاد می‌شود، موجب گردید که یوگیان به حکمت این منشأ طبیعی حیات پی ببرند و بکوشند تا با تنظیم جریان تنفس و امتداد ضربان پی‌درپی آن، و سرانجام با حبس دم و توقف کامل جریان تنفس، آگاهی و هشیاری خویش را یکنواخت و یکپارچه بگردانند و بدان وحدت ببخشند، تا بدینسان، آگاهی در مراتب دیگر هستی نیز طیران کند و حقایق لطیف و اسرار ظریفی را درک نماید و یوگیان بدینوسیله توانستند که علاوه بر عالم بیداری، به اسرار مرتبه خواب بارؤیا و خواب بدون رؤیا (عالم جبروت) و سرانجام بمرتبه چهارم که درورای این تعینات است و عالم لاهوتی و ذات است پی ببرند.

یوگیان بوسیله حبس دم و امتداد و استمرار پی‌درپی دو حرکت دم و بازدم از پراکندگی ذهنی جلوگیری می‌کنند و بدان وحدت می‌بخشند و به ادراک عوالم ملکوتی و لاهوتی نائل می‌آیند. آدم عادی «ناخودآگاهانه» از مرتبه بیداری



بمرتبه خواب گذر می‌کند و از اسرار آن استشعار نمی‌یابد ولی یوگیان پیوستگی و استمرار احوال آگاهی خویش را در کلیه این مراتب و درجات هستی حفظ می‌کنند و بدینسان «خودآگاهانه» از مرتبه‌ای بمرتبه دیگر سیر می‌کنند و بالاخره به ادراک حقایق ادراک ناپذیر نیز ممتاز می‌گردند. «زنده بگور شدن» و توقف آنان در قعر گور برای مدت مدید، گواه بر نیروی معجزه آسایی است که از طریق حبس دم حاصل می‌شود.

یکی از خواص دیگر حبس دم، تسلط کامل بر اعضا و عضلات باطنی جسم انسان است یعنی اعضائی که «خودکارانه» وظائف خویش را انجام می‌دهند چون ضربان قلب «و غیره». یوگیان با تسلط بر دم، موفق شدند این اعضا را نیز تحت استیلای خویش دریاورند و کار و وظائف آنان را بمدد اراده خود تنظیم کنند.

مسیون فرانسوی دکتر «بروس»<sup>۱</sup> در سال ۱۹۳۶ با انجام دادن یک سلسله آزمایشهای از قبیل ضبط نبض یوگیان و «الکتروکاردیوگرام» ثابت کرد که یوگیان حبس دم و توقف ضربان قلب را بدان مرحله‌ای می‌رسانند که در طب آنرا آستانه مرگ تشخیص داده‌اند و این آزمایشها معرف آنست که احوال افسانه‌ای یوگیان فقط خیالبافی و شعبده بازی نیست بلکه یک پدیده «فیزیولوژیکی» اصیل و واقعی است.

بدانگونه که یوگی با اخذ روش و ورزشی خاص جسم خود را فراموش می‌کند و آنرا در برابر اراده معنوی خود، افزاری بس ناتوان می‌نماید، بهمانگونه نیز با حبس دم، پدیده حیاتی را فراموش می‌کند و خویش را به مقام «مرده زنده‌ای» ارتقاء می‌دهد که در سرحد برزخی بین مرگ و حیات هستی و نیستی جای گرفته و بجز شباهت صوری، هیچ وجه اشتراك دیگر با بشریت عادی ندارد. البته باید متذکر بود که برای یوگی

۱ - Ch. Laundry et Thérèse Brosse : « Documents recueillis aux Indes sur les «yogin» par l'enregistrement simultané du pouls, de la respiration et de l'électrocardiogramme ». *Presse Médicale* - No. 83 du 14 octobre, 1936



بعد از سالیان متمادی تمرین ، این طریق دم زدن کاملاً عادی می‌گردد و یوگی دیگر کوچکترین فشار و زحمتی بخود نمی‌دهد ، اما تنظیم تنفس برای مبتدیان ، « باز فرا گرفتن » یکی از عادی‌ترین و عمده‌ترین وظائف حیاتی است و کسی که می‌خواهد طریق تنفس یوگیان را بیاموزد ، نخست باید تنفس عادی خویش را فراموش کند و از حیات خود بگسلد و در طریق یوگیان از نو چشم بجهان بگشاید و همه چیز را از نو فراگیرد و این مبحث نیز جنبه ضد انسانی و بُعد مافوق بشری یوگا را روشن می‌سازد .

### ۵ - تجرد از عالم محسوسات (pratyāhāra)

« پاتانجالی » می‌گوید : « بواسطه حبس دم حجابی که روشنائی واقعیت را می‌پوشاند معدوم می‌گردد (tatah kṣīyate - prakāś'a - varānam) <sup>۱</sup> و ذهن استعداد خود را جهت تمرکز نیروی معنوی می‌نمایاند (dhāraṇās'cayogyatā manasah) <sup>۲</sup> . یوگی در این حال می‌تواند کیفیت و درجه پیشرفت تمرکز معنوی خود را به محک تجرد ذهنی‌ای که متعاقب حبس دم حاصل شده ، بیازماید . لفظ « پراتیاهارا » (pratyāhāra) مرکب است از دو جزء « آهارا » (āhāra) یعنی « برکشیدن » و « پراتی » (prati) یعنی در قبال یا « در مقابل » ، و « آهارا » از ریشه (√hr) یعنی « برداشتن » مشتق شده است غرض از « پراتیاهارا » یعنی تجرد از دنیای خارج ، برکشیدن حواس از محسوسات یا انتزاع حواس . « پاتانجالی » این مبحث را چنین تعریف می‌کند : « هنگامی که بر اثر پیوند حواس با اشیاء ، حواس به تقلید صورت خود ذهن (svarūpa - anukāra) برمی‌آیند ، آنرا تجرد از (محسوسات) می‌گویند <sup>۳</sup> .

۱ - Y. S. II, 52

۲ - Y. S. II, 53

۳ - Y. S. II, 54



در این مرحله ، حواس دیگر تماسی با اشیای خارجی ندارند بلکه متکی به جوهر خود هستند (svārūpamātre - svasthānam) و با اینکه مجرای طبیعی ادراکات مسدود شده، حس باطن بفعّالیت خود ادامه می‌دهد و بمدد قهره مصوره خویش ، همچون آئینه‌ای صور را در خود منعکس می‌سازد بدون آنکه حواس بین حس باطن و اشیاء حایل شوند. همانگونه که حس باطن، تماسی مستقیم با اشیاء ندارد ، همانطور نیز در این مرحله تجرد، حواس به تقلید از حس باطن برآمده دیگر کوچکترین ارتباطی با اشیاء ندارند، یعنی در این مورد بخصوص ، حواس با حس باطن وجه مشابهتی بدست می‌آورند و آن موجب قطع رابطه و جدائی از محسوسات و اشیاء خارجی می‌گردد<sup>۱</sup>.

تجرد از محسوسات هنگامی بحصول می‌پیوندد که علل ادراکات منقطع بگردد و یوگی بخود فرو برود و درون را بنگرد. الیاد در این باره می‌گوید: « یوگی با اینکه از پدیده‌های عینی جدائی حاصل کرده ، مع الوصف به مشاهده آنان ادامه می‌دهد، ولیکن این بار بجای آنکه آنها را بوسیله مراتب ذهنی (cittavrtti) درک بکند، مستقیماً به جوهر (tattva) کلیه اشیاء پی می‌برد<sup>۲</sup> ».

ویاسا در باره ارتباط ذهن و حواس می‌افزاید: « هنگامی که تموجات ذهنی منقطع می‌گردند حواس نیز مانند آنان منقطع می‌شوند. . . . بدانگونه که پادشاه زنبوران چون به پرواز درآید سایر زنبوران نیز بدنبال آن پرواز می‌کنند و چون بنشینند آنها نیز دنبال آن می‌نشینند ، بهمانگونه نیز چون تموجات ذهنی منقطع بگردند حواس نیز منقطع می‌شوند. اینست تجرد از عالم محسوسات<sup>۳</sup> ».

۱ - *Tattvavaiśārādī*, II, 54

۲ - M. Eliade : *op. cit.*, p. 82

۳ - *Vyāsabhāṣya*, II, 54

cittanīrodhe cittavannīrudhānīndriyāni . . . yathā madhukararājānam makṣikā utpantamanūtpatanti nivis'amānamanivis'ante tathendriyāni cittanīrodhe nīrudhānītyeṣa pratyāhārah



## ۶ - تمرکز نیروی معنوی (dhāraṇā)

یوگی پس از آنکه منهیات و واجبات را بعمل آورد و در تحصیل آنان همت برگماشت و در طریق یوگا گام برداشت و خویشتن را همواره مشغول به تمرکز نیروی دماغی و ذهنی نمود، و بالاخره پس از اینکه با تمرین‌های بسیار و کوشش‌های خستگی‌ناپذیر به مرتبهٔ تجرد از محسوسات نائل آمد، آمادهٔ سه مرتبهٔ آخر یوگا یعنی تمرکز نیروی معنوی (dhāraṇā) و تفکر و مراقبه (dhyāna) و وصال مطلق یا مقام فنا و استغراق (samādhi) است. این سه عضو آخر یوگا را بالاتفاق «مجموعه» (samyama)<sup>۱</sup> می‌گویند. اختلافاتی که بین این سه مرتبهٔ آخر هست بسیار ظریف است و یوگی احتمال دارد در حین تمرکز معنوی، به مراتب کشف و شهود و مراقبه برسد و حتی به مرتبهٔ فنا و استغراق یا وصال مطلق نائل آید.

تمرکز نیروی معنوی یعنی «دارانا» (dhāraṇā) از ریشه «دری» (√dhr) یعنی «نگاهداشتن»، «حفظ کردن»، مشتق شده است. در واقع فرق اساسی بین تمرکز ذهنی در نقطه‌ای واحد (ekāgratā) و توجه و تمرکز معنوی (dhāraṇā) وجود ندارد. درحالی‌که اولی منقطع ساختن تموجات ذهنی است، دومی نتیجه‌ایست که از این انقطاع تموجات ذهنی حاصل می‌شود. اولی همت و کوششی زایدالوصف، جهت ایجاد وحدت مراتب وجدان و آگاهی است، و دومی خود این وحدت آگاهی و مرحلهٔ بعدی و ثمربخش همین تمرکز در نقطه‌ای واحد است. یعنی مرحله‌ای که در آن تمرکز ذهنی قرار و ثبات می‌یابد و دیگر دستخوش تشنگات نمی‌گردد.

«پاتانجالی» در تعریف تمرکز نیروی معنوی می‌گوید: «تمرکز نیروی معنوی اتصال ذهن به نقطه (یا محل) است (des'abandhas'cittasya - dhāraṇā)<sup>۲</sup>». این نقطه یا محل که ذهن متوجه آن می‌شود ممکن است برطبق نظر «ویاسا» مرکز

۱ - P. S. III, 4

۲ - P. S. III, 1



ناف (nābhicakra)، نیلوفر دل (hrdaya - puṇḍarīka)، روشنائی سر - (mūrdhani) (jyotiḥ) نولک بینی (nāsikāgra)، نولک زبان (jihvāgra) یا نقطه‌ای دردنیای خارج باشد.<sup>۱</sup> یکی از نقاطی که یوگیان بدان علاقه می‌ورزند و توجه ذهنی خویش را بدان معطوف می‌سازند و بین اهل کشف و شهود مرکز وجود انسان اطلاق گردیده، همان نیلوفر دل (hrdaya - puṇḍarīka) است. در «اوپانیشاد» بدان به تفصیل اشاره شده است و آئین و دانتا آنرا مرکز وجود انسان تشخیص داده و معتقد است که شهر برهمن (brahmapūra) در همان محل است و آن حاوی اثیر لطیف (ākāśa) است و جان<sup>۲</sup> یا (جیواتمان) (jīvātman) و روح (puruṣa) در آن قرار یافته‌اند.

انسان که فی الواقع عالم صغیر و خلاصه کتاب آفرینش است، تمامی مراتب هستی را در مرکز وجود خود دارا است، ازین سبب آنچه در مرکز وجود او موجود است، از لحاظ عالم مادی و عنصری اثیر است و از لحاظ عالم روانی و نفسانی جان است و از لحاظ عالم روحانی «پوروشا» یا روح است. آنان که روی به تفحص و استکشاف اسرار آن می‌کنند، به راز عالم صغیری که موجود در وجود خودشان است پی می‌برند و موجب شکفتگی آن می‌گردند.

«ویاسا» در باره دل نیلوفری می‌گوید: «دانش عقلانی (buddhisamvid) یوگی‌ای که توجه خویش را به نیلوفر دل معطوف ساخته، مبدل به جوهر پاک عقلانی می‌گردد (bodhisattvam) که بسان اثیر درخشان است» (bhāsvaramākās'akalpam)<sup>۳</sup>. «واچاسپاتی» به تعریف جزئیات این مرکز می‌پردازد و می‌گوید که نیلوفر دل هشت گلبرگ دارد.... در مرکز این نیلوفر قرص خورشید قرار یافته است که

۱ - Vyāsabhāṣya, III, 1

۲ - Chānd. Up. VIII, 1, 1

۳ - Vyāsabhāṣya, I, 36



مرتبه « الف » (A) کلام مقدس (Om)<sup>۱</sup> است و مقر مرتبه بیداری است. بالای آن دایره ماه که مرتبه حرف « اوی » (U) (کلام مقدس) است قرار یافته و این مقر عالم خواب است. بالای دایره ماه، دایره آتش است که مرتبه حرف «م» (M) (کلام مقدس) و مقر خواب ژرف است و سرانجام و رای همه اینان دایره ممتاز است که جوهرش هوا است و مرتبه چهارم (turiya) است. « وچاسپاتی » به سایر خصائص این مرکز لطیف نیز می‌پردازد که ذکر آن در اینجا بی‌ضرورت است.

مطالب بالا اشاره به اعضای لطیف و روحانی جسم انسان است که سالک طی مراتب سیر و سلوک بتدریج بدانها آگاه می‌شود و رفته رفته به نیروهای نهفته در جسم لطیف خود پی می‌برد و به مراتب کشف و شهود می‌رسد.

#### ۷ - تفکر و مراقبه (dhyāna)

مرتبه بعدی که شامل حالات تفکر و مشاهده و مراقبه و کشف و شهود است معروف به « دیانا » است و از ریشه «دی» (√dhyai) یعنی «اندیشیدن» به «تفکری ژرف فرو رفتن» و به «مشاهده و مراقبه احوال درون پرداختن» اشتقاق یافته است. این مرتبه، امتداد و گسترش زمانی مرتبه پیشین یعنی نیروی معنوی است. اگر حالت تمرکز نیروی معنوی (dhāraṇā) همچون رودی پیوسته در زمان، گسترش بیابد و استمرار آن، از شناختی یکپارچه و واحد، متشکل بگردد، آنرا حالت تفکر و مراقبه

۱ - کلام مقدس یا اسم «ام» (Om) اگر تجزیه و تحلیل بشود، مرکب است از سه حرف (A) و (U) و (M) که مجموعاً «ام» (Om) را تشکیل می‌دهند. هریک از این حروف، معرف یکی از مراتب هستی است. (A) مرتبه بیداری، (U) مرتبه خواب یا رؤیا و مثالی است، و (M)، مرتبه خواب ژرف و لاهوتی است. ولی خود کلمه «ام» مجموعاً سوای اجزای مرکبه خویش است و آن اشاره به مقام چهارم (turiya) است که مقام بی‌مقامی واصل و مبدأ کلیه مراتب هستی است. رجوع شود به :

*Yogacūḍāmanīyupaniṣad*, 74 - 78 . *Brahmaṇḍīyopaniṣad*, 4 - 9

*Nāḍobindūpaniṣad*, 6 - 8 . *Dhyānabindūpaniṣad*, 9 - 14



گویند. «پاتانجالی» در تعریف این حالت می‌گوید: «آنجائی<sup>۱</sup> که حالت یکنواختی و استمرار شناخت (pratyaya - ekatānatā)<sup>۲</sup> حاصل بگردد تفکر و مراقبه است<sup>۳</sup>»، «ویاسا» می‌افزاید: «حالت یکنواختی و استمرار شناختی را که از شیء اندیشیده شده (dhyeya - ālambanasya) مستفاد می‌شود، یعنی همان جریان یکپارچه تفکر را (pravāhah) که تحت تأثیر شناخت دیگری نیست (pratyaya - antarenāpara - amṛṣṭa) تفکر و مراقبه می‌گویند»<sup>۴</sup>.

«واچاسپاتی» در تفسیر خود، نقل قول از کتاب «پورانا» (purāṇa) می‌کند و می‌گوید: «ای پادشاه، یک سلسله شناخت‌هایی را که جملگی به هدفی یگانه متوجه‌اند و بصورت «ویشنو» تمرکز یافته‌اند و از خود تمایلی بهیچ شیء دیگر نشان نمی‌دهند (anya - nihsprhāh) مرتبه تفکر و مراقبه می‌گویند که بواسطه شش عضو اولی یوگا تحقق می‌پذیرد»<sup>۵</sup>.

۱ - *P. S. III, 2 : tatra pratyaya ekatānatā dhyānam*

۲- کلمه «پراتیایا» (pratyaya) بمعنی عقیده، مفهوم، تصور و شناخت آمده به نظر نگارنده معنی شناخت از سایر مفاهیم مناسب‌تر است چون در نفس شناخت اتحاد عالم و معلوم مستتر است.

۳- کلمه «اکاتاناتا» (ekatānatā) مرکب است از دو جزء «اِکا» (eka) یعنی یک و «تانا» (tāna) یعنی صوت و نواختن و ترجمه تحت‌اللفظی آن به فارسی یکنواخت و «بفرانسه» (mono - tone) است. پسوند «تا» (tā)، پسوند حالت و وضع است و در اینجا یعنی «حالت یکنواخت بودن» ولی در این واژه مرکب، مفهوم استمرار و پیوستگی نیز مستتر است، از این رو نگارنده هر دو مفهوم را ذکر کرده است زیرا آن دو مکمل یکدیگراند.

۴ - *Vyāsa bhāṣya, III, 2*

tasmin des'e dhyeyālambanasya pratyayasya ekatānatā sadṛśa pravāhah  
pratyayāntarenāpara amṛṣṭo dhyānam

۵ - *Tattvavaiśārādī, III, 2*

tadrūpa pratyayaikāgrya santatis'cānyanihsprhā tad dhyānam s'adbhirangaiḥ  
prathamairniṣpādyate nrpa



«ویجنیانا بهیکشو» (Vijñāna - Bhikṣu) حکیم بزرگ مکتب «سانکھیا - یوگا» در تعریف این مطلب می‌گوید: در محلی که در آن، تمرکز نیروی معنوی (dhāraṇā) بوقوع پیوسته، اگر ذهن توانست برای مدت مدیدی در مقابل خود، و بصورت شیء معلوم و بدون گسستگی و انفعال ناشی از مزاحمت کار یا فکر دیگر، قرار بگیرد، آنگاه به مرتبه تفکر و مراقبه می‌تواند نائل آید<sup>۱</sup>.

در این مرتبه، حالت یکنواختی و استمرار شناخت واحد، و جریان یکپارچه تفکر، آنچنان اتحادی باشیء مورد مراقبه حاصل می‌کند که یوگی به کنه شیء پی می‌برد و ذهن او با آن متحد می‌شود. «الیاد» در رساله معروف خود در باره یوگی مثالی آورده که نگارنده آنرا اقتباس کرده و نقل می‌کند.

این مثال مربوط به حالت تفکر و مراقبه در باره آتش است. این مراقبه ابتدا بصورت تمرکز نیروی معنوی (dhāraṇā) در باره آتش یا ذغال برافروخته آغاز می‌گردد. ذغال برافروخته، در مقابل یوگی قرار گرفته و بدین ترتیب توجه یوگی معطوف به شیئی در خارج است. از این حالت مراقبه نتایجی چند حاصل می‌گردد که بدین قرار است:

- ۱- یوگی فعل و انفعالات شیمیائی ذغالهای برافروخته را با جریان سوخت بدن خود تطبیق می‌دهد و آن دو را در ذهن متحد می‌کند و یکی می‌پندارد.
- ۲- سپس این حرارت درون را با آتش خورشید منطبق می‌سازد و یکی می‌داند.
- ۳- سپس کلیه این تصورات گوناگونی را که از آتش بدست می‌آیند بایکدیگر تطبیق می‌کند و همانند یکدیگر می‌سازد و حیات و وجود خود را همچون آتش رؤیت می‌کند (یعنی مبدل بآتش می‌شود).

- ۴- به کنه جریان اشتعال و احتراق عالم پی می‌برد و آنرا گاهی در سطح کیهانی بصورت خورشید می‌پندارد و گاهی آنرا در سطح «فیزیولوژیکی» بصورت جسم انسان تصور می‌کند و یاد سطح ذره‌ای اشیاء، آنرا بصورت «دانه آتش» به نظر می‌آورد.



۵ - کلیه این سطح‌های گوناگون را در جوهر مشترك آنان، که همان هیولای اولی (prakṛti) است می‌گنجانند و آنان را با یکدیگر منطبق می‌سازد.

۶ - حرارت باطن جسم خود را بوسیله حبس دم و توقف دو جریان دم و بازدم برمی‌انگیزد و تنفس را عین آتش حیاتی می‌پندارد و بر آن تسلط می‌یابد.

۷ - سپس بر اثر رسوخ و نفوذ در ذرات ذغال برافروخته، این تسلطی را که بر آتش درونی خود حاصل کرده است، با آتش خارجی منعکس می‌سازد و بر آن نیز تسلط حاصل می‌کند، زیرا اگر جریان اشتعال و سوخت در جمیع سطح‌ها و درجات عالم یکی باشند، می‌باید تسلطی که از هریک از اجزاء عالم بدست می‌آید، منجر به تسلط بر کایه آنان شود<sup>۱</sup> و یوگی با تسلطی که بر آتش درونی خود یافته و آنرا به همه کائنات تطبیق داده، درواقع به وحدت وجود خویش و عالم تحقق بخشیده است.

بقول «الباد» آنچه در این مطلب اهمیت بسزائی دارد فعل رسوخ و نفوذ در ذات آتش است. چه بدین واسطه ذهن بر اثر تفکر و مراقبه در باره آتش، به کنه و ذات شیئی پی می‌برد و آنرا در خود جذب می‌کند و خود عین آن می‌شود.

در اینجا نکته‌ای که جالب توجه است، ارتباط و تشابه کلی مراتب هستی و مبحث وحدت وجود است. انسان با تسلط بر شیئی نه فقط آن شیء را از آن خود می‌گرداند، بلکه تجلیات آنرا که در مراتب و مدارج جهان مندرج و منعکس است تحت سلطه خویش می‌آورد و با شکافتن دل ذره‌ای بمعرفت خورشید نائل می‌آید: دل هر ذره‌ای که بشکافی آفتابیش در میان بینی.

#### ۸ - وصال مطلق یا استغراق در ذات خویش (samādhi)

این سه مرتبه اخیر یعنی تمرکز نیروی معنوی (dhāraṇā) و تفکر و مراقبه (dhyāna) و سرانجام وصال مطلق یا فنا و استغراق در ذات خویش (samādhi) آنچنان



بهم نزدیک و مرتبط‌اند و طوری درهم آمیخته‌اند که همه آنان را برویهم «مجموعه» (samyama) می‌گویند.

کسی که ذهن را ورزش بدهد و آنرا متوجه نکته‌ای واحد بگرداند و ذهن را برای مدت مدیدی در مقابل شیء معلوم قرار بدهد، متعاقب آن، مراقبه و سرانجام اتحاد کامل با شیء و استغراق در ذاتش (samādhi) حاصل می‌گردد، ولی بین این مراتب متوالی، حد فاصل قاطعی نمی‌توان یافت و نه می‌توان دیوار و سدی بین آنان قائل شد، زیرا اصل همه این مراتب لطیف آگاهی، همان تمرکز ذهن در نقطه‌ای واحد است و اگر آن بحصول پیوندد، حالات مراقبه و تفکر و غیره نیز تحقق می‌یابد.

واژه «سامادی» (samādhi) مرکب است از «سام-آ-دا» (sam - ā - dhā) یعنی «ترکیب یافتن»، «اتصال» و «پیوست» و ترجمه تحت‌اللفظی آن یعنی ترکیب بخشیدن به تفکری که در آن اندیشه عین ذات شیء معلوم می‌گردد و بجز همان شیء، محتوی دیگری ندارد. ترجمه این کلمه به فارسی بسیار دشوار است، اگر آنرا با مفهوم فنای تصوف تعبیر کنیم رنگ تصوف بدان بخشیده‌ایم. در زبان انگلیسی و فرانسه «سامادی» را با الفاظ و عبارات مختلفی تعبیر کرده‌اند و مترجمین و مستشرقین بجای یافتن لفظ مترادفی برای آن بیشتر به تفسیر آن پرداخته‌اند. «وودس» (Woods) آنرا (contemplation)<sup>۱</sup> یا «حالت مشاهده» بمعنی عرفانی ترجمه می‌کند، درحالی‌که این لفظ بیشتر مربوط به «دیانا» (dhyāna) یا حالت تفکر و مراقبه است. مترجم معروف «یوگاسوترا»، «جمنس هوتون وودس» آنرا (concentration) یا تمرکز نیروی ذهنی و معنوی تعبیر می‌کند.<sup>۲</sup>

۱ - E. Woods: *The Yoga Dictionary*, New York, 1956, p. 132

۲ - James Haughton Woods: *The Yoga System of Patañjali*, Cambridge,



« گانگانا تاجا » (Gangānatha Jha) ، آنرا (meditation) <sup>۱</sup> یا تفکر و مراقبه ترجمه کرده ، « گِنون » (Guénon) آنرا همانندی مطلق (idendité suprême) <sup>۲</sup> تفسیر می‌کند و « بنگالی بابا » (Bengali Baba) آنرا (spiritual absorption) <sup>۳</sup> یعنی « استغراق معنوی » تعریف کرده است .

در برخی از ترجمه‌ها یا رسالات مربوط به فلسفه هندی ، واژه سانسکریت آنرا عنوان کرده و به تفسیر آن پرداخته‌اند . « الیاد » برای ترجمه این مفهوم واژه‌ای ابداع کرده که بسیار گویا است و آن « ان - ستاسیس » (en - stasis) است یعنی در « خود فرو رفتن » در مقابل لفظ « اکستاسیس » (ex - stasis) که از خود بدر شدن است و اغلب به حالات وجد و سماع تعلق می‌گیرد ، بی‌گمان این واژه لاتینی مفهوم سامادی را بخوبی ادا می‌کند ، زیرا چنانکه دیده خواهد شد « سامادی » هدف غائی حالت تفکر و مراقبه است . نگارنده آنرا به عبارات گوناگون فنا ، وصال مطلق و استغراق در ذات خویش تعبیر کرده است . در واقع این اتحاد و این پیوست به اصل و به « واقعیت باطن خود » . هنگامی تحقق می‌پذیرد که یوگی به کنه وجود خویش پی‌برد ، یعنی در کنه راز درون استغراق بشود و واقعیت باطنی و لایتناهی خویش را بشکفاند . البته چنانکه بعدها نیز دیده خواهد شد « سامادی » مراتب بسیار دارد و مرتبه ممتاز آن مقام « زنده آزادی » و بقای سرمدی و فناء فی‌الله است . نگارنده از این پس آنرا با کلمه سانسکریت « سامادی » ذکر خواهد کرد تا تعریف‌های گوناگونی که امکان دارد از آن در حین این نوشته بعمل آید موجب تشتت خاطر نگردد .

پاتانجالی در تعریف « سامادی » می‌گوید : « حالت مراقبه » (tadeva) ، چون

۱ - Gangānatha Jha : *Yoga Dars'ana*, Bombay, 1907, p. 94

۲ - R. Guénon : *L'homme et son devenir selon le vedanta*, Paris, 1952, p. 185

۳ - Bengali Baba : *The Patañjali Yoga Sūtra*, Poona, 1949, p. 104



فقط به صورت شیء مورد مراقبه (artha - mātra) جلوه بکند و چنین به نظر آید که (nirbhāsa) از محتوی خود خالی است (svarūpa - s'ūnyamiva) این حالت را «سامادی» (samādhi) می‌گویند<sup>۱</sup>.

«ویاسا» می‌افزاید: «چون مراقبه به صورت شیء مورد مراقبه درآید (dhyeya - ākāra - nirbhāsam) و بعزت ظهور ذات واقعی شیء مورد مراقبه، (dhyeya - svabhāvā - ves'āt) خالی از محتوی خود - که همان شناخت حاصله در ذهن است - جلوه بنماید (pratyayātmakena - s'ūnyamiva) آنرا سامادی می‌گویند<sup>۲</sup>». غرض اینکه مراقبه بصورت شیء مورد مراقبه در می‌آید و ماهیت واقعی شیء معلوم، ظاهر می‌گردد. طبیعت ذاتی (sva - bhāva) شیء یا واقعیت فطری آن، خالی از ضمائم است که بدان تعلق می‌گیرند و محتوی آن، تصویری است که از آن شیء بر می‌آید و در ذهن منعکس می‌شود هر گونه تصویری که ما از اشیاء داریم، زائیده «نیروی تخیل» (kalpanā) است که به تصرف در ادراکات می‌پردازد و بدانان سازمان می‌دهد و عقل ما آنان را تعقل می‌کند. در مرتبه «سامادی» شیء خالی از محتوی خویش، یعنی خالی از تصرفات و مشخصات و خصائص اسم و صورت جلوه می‌کند و در «طبیعت ذاتی» خود ادراک می‌گردد و ذهن عین آن می‌شود.

«واچاسپاتی» درباره خیال یا قوه خیال می‌گوید: «خیال آنچیزی است که وجه تمایزی بین مراقبه و شیء مورد مراقبه قائل شود (dhyeyād - dhyānasya bheda)

۱ - Y. S. III, 3

tadevārthamātranirbhāsam svarūpas'ūnyamiva samādhi

۲ - Vyāsa-bhāṣya, III, 3

dhyānameva dhyeyākāranirbhāsam pratyayātmakena svarūpena s'ūnyamiva yadā bhavati dhyeyasvabhāvāves'āttadā samādhirityucyate



و سامادی عاری از این تمایز است<sup>۱</sup> .

در این مرتبه که مقام بزرگ اشراق است تطابق، یکسانی و همانندی محضی بین علم شیء و شیء معلوم هست و شیء دیگر در ذهن همچون تصوراتی که خیال در تکوین آنان دست داشته ، و به تصرف در آنان می‌پرداخته ، و بدانان خصائص و کیفیاتی چند نسبت می‌داده ، نمایان نمی‌گردد بلکه در خودی خود و خالی از محتوی خویش ، یعنی عاری از هرگونه تعین و تشخیص نمودار می‌گردد و در واقعیت ذاتی خویش که عین حالت مراقبه است، جلوه می‌کند. هنگامی که مراقبه از امتیازاتی از قبیل علم و معلوم و عالم آزاد می‌گردد و فقط در طبیعت ذاتی شیء مورد مراقبه مستغرق می‌شود، آنگاه انسان به مقام «سامادی» ممتاز می‌گردد<sup>۲</sup>.  
 فرق بین حالت مراقبه و «سامادی» اینست که مراقبه امکان دارد قطع بگردد و ذهن متوجه شیئی دیگر بشود ، و لیکن سامادی، مقام تزلزل ناپذیری است که دریچه آن کاملاً برادر اکات و تحریکات دنیای خارجی مسدود و بسته است.

### اقسام سامادی

سامادی بر دو قسم است که یکی را «سامپراجنیاتا» (samprajñāta) می‌نامند یعنی سامادی‌ای که در آن یوگی هنوز شعور و آگاهی خویش را از دست نداده و واقف به مقام وصال خود است ، یا عبارت دیگر سامادی‌ای که بمدد چیز یا مفهومی ایجاد می‌گردد و یوگی ذهن خود را در نقطه‌ای در فضا یا در کنه مطلبی فلسفی یا مفهومی انتزاعی متمرکز می‌سازد و با آن اتحاد کامل حاصل می‌کند. دیگری را «اسامپراجنیاتا سامادی» (asamprajñāta) می‌گویند، یعنی سامادی‌ای که محتوی آن خالی از هرگونه شیء و مفهوم است و این مقام ، خارج از هرگونه ارتباطات

۱ - *Tattvavaiśārādī*, III, 3

*dhyeyāddhyānasya bhedaḥ kalpanā taddhīnamityarthah*

۲ - *Yogasārasaṃgraha*, p. 44



عینی و ذهنی، و بدون مدد محمل یا پایه‌ای تحقق می‌یابد. در این حالت سامادی شعور فردی و شخصی که بموجب آن آدمی ارتباطی با اشیاء پیدا می‌کند و به همانندی نفس عالم وشیء معلوم آگاه می‌شود، از میان می‌رود، زیرا دیگر شیء و مفهومی نمانده که آگاهی و شعور بر آن متکی باشد، بلکه این «سامادی» حالت «فنا فی الله» و استغراق کامل انسان در ذات ابدیت و اتحاد و همانندی محض با مبدأ است. در این مقام بی‌مقامی، وجدان و آگاهی و عقل، جمله از کار باز می‌ایستند و عقل به عجز خود پی می‌برد و همچون سایه‌ای لرزان، در مقابل خورشید تابان واقعیت، محو می‌گردد و یوگی به مرتبه ممتاز آزادی و تجرد نائل می‌آید.

این دو قسم سامادی را به عبارت دیگر «سامادی با ریشه» یا نطفه (bīja - samādhi) و «سامادی بدون ریشه» (nirbījasamādhi) نیز می‌گویند. «ویاسا» می‌گوید: «کلیه تموجات ذهنی بایستی منهدم بگردند و پس از انهدام آنان، سامادی بدون حفظ آگاهی تحقق می‌یابد»<sup>۱</sup>.

سامادی با ریشه اقسام گوناگونی دارد که بر سهیل تصاعد پله به پله به درجات رفیع‌تر و عالی‌تر آگاهی می‌رسد. این مراتب چهارگانه، عبارت‌اند از: الف - سامادی مبنی بر بحث تحلیلی اشیاء (savitarka)<sup>۲</sup> که در آن ذهن در حین اتحاد با شیئی بخصوص، خصائص و کیفیات آنرا بخاطر می‌آورد. ب - سامادی مبنی بر عدم بحث تحلیلی اشیاء (nirvitarka). در این مقام اتحاد، ذهن دیگر به خصائص و کیفیات اشیاء شاعر نیست. ج - سامادی مبنی بر معاینه باطنی اشیاء لطیف (savicāra).

۱ - Vyāsabhāṣya, I, 2 : sarvavṛttinirodhe tvasamprajñātaḥ samādhi

۲ - این کلمه در ترجمه تحت‌اللفظی، یعنی تصور، گمان، و آنرا به انگلیسی و فرانسه بعبارات مختلف ترجمه کرده‌اند. چون: (suppositional, délibération, argumentatif) نگارنده آنرا به بحث تحلیلی عنوان کرده چون در این مقام شیء مورد سراقبه، در حین اتحاد در ذهن، به سه جنبه تجزیه و تحلیل می‌تواند شد که عبارتند از چیز و اسم و مفهوم.



د - سامادی مبنی بر عدم معاینه فکری چه خارجی و چه باطنی ، یا سامادی مبنی بر حقایق و رای تعمق فکری (nirvicāra)

**الف - سامادی مبنی بر بحث تحلیلی اشیاء - (savitarka).** در این مقام ذهن با

شیء مورد مراقبه متحد می‌شود و به کلیت اجزای متشکله آن پی می‌برد. این مقام، اتحاد با جنبه جسمانی (sthūla) <sup>۱</sup> اشیاء است. هر شیئی شامل یک چیز (artha) یک اسم (s'abda) و یک مفهوم (jñāna) است. بعنوان مثال هنگامی که شناخت شیئی چون گاو در ذهن نقش می‌بندد ، این شناخت مشتمل است بر گاو چون چیز، گاو چون اسم و گاو چون مفهوم. این ادراکات با اینکه از یکدیگر متمایزاند (vibhakta) معذک هم چون واحدی تفکیک ناپذیر (avibhāga) نمایان می‌شوند <sup>۲</sup>.

ویاسامی‌افزاید: «حال اگر تصور شیئی چون گاو (gavādyarthah) یعنی ترکیب چیز و اسم و مفهوم ، در معرفت یوگی‌ای که به «سامادی» رسیده است (samādhiprajñāyām) قرار بگیرد (samārūḍhah) و آن یوگی با شیء مورد مراقبه اتصال حاصل بکند (samāpannasya) و در ذهن او، این شیء (گاو) - که مرکب از ارتباطات متناوب و چند گانه <sup>۳</sup> چیز و اسم و مفهوم است - قرار بیابد - (s'abda - artha - jñāna - vikalpa - anuviddha - upāvartate) این مرتبه اتصال ذهن و شیء مورد مراقبه را که مرکب از چیز و اسم و مفهوم است (samkīrnā - samāpattih) سامادی مبنی بر بحث تحلیلی

۱ - *Tattvavaiś'ārādī*, I, 42

۲ - *Vyāsabhāṣya*, I, 42

۳ - کلمه «وی کالپا» (vikalpa) معنی تناوبی، چند گانه و متعدد را می‌دهد و بجای

ارتباطات چند گانه می‌توان آنرا ارتباطات تناوبی یا متناوب نیز تعبیر کرد.



اشیاء می‌گویند» (savitarka)<sup>۱</sup>.

نگارنده باید اعتراف کند که مفاهیمی که در این عبارات گنجانده شده و حتی ساخت جملات اینگونه مفاهیم در زبان سانسکریت بغایت دشوار و پیچیده است و اصولاً مبین احوالی است که بهیچوجه با تجارب عادی وجدانیات ما صدق نمی‌کند و درك آن بزعم خود یوگیان فقط از طریق مکاشفه میسر است و بس. از این رو نگارنده برای تعریف اختلافات ظریف بین مراتب چهارگانه سامادی، ناچار تا آنجائی که امکان داشته به متون خود سانسکریت رجوع کرده و کوشیده است این مطالب را بنحوی از انحاء به فارسی برگرداند.

«ویجنیانابهیکشو» در باره این مرتبه سامادی می‌گوید: «اینک اگر این «سامادی» را متوجه خدائی چون «ویشنو» بسازیم نه فقط جنبه جسمانی او را به مکاشفه درمی‌یابیم بلکه بدان چنانکه در گذشته بوده است و چنانکه در آینده خواهد بود نیز آگاه می‌شویم».

«الیاد» می‌افزاید این مرتبه سامادی با اینکه بر اثر اتصال مستقیم با جنبه جسمانی «ویشنو» تحقق یافته، معذک محدود به حالت فعلی تصور ویشنو نیست، بلکه او را در زمان نیز تعقیب می‌کند و استمرارِ حالات متوالی آنرا هم درمی‌یابد<sup>۲</sup>.

**ب - سامادی مبنی بر عدم بحث تحلیلی اشیاء - (nirvitarka).** «ویاسا» در این باره می‌گوید: «هنگامی که حافظه از قرار دادهای لفظی (چیز و اسم و غیره) تصفیه گردید (s'abda - samketa - smṛti - paris'uddha) و شئی (arthā) فقط به صورت

۱ - Vyāsabhāṣya, I, 42

tatra samāpannasya yoginah yo gavādyarthah samādhiprajñāyām samāruḍhah  
sa cecchabda arthajñānavikalpānuviddha upāvartate sāmānīkīrṇā samāpattih  
savitarketyucyate

۲ - M. Eliade ; op. cit, p. 94



ذاتی خود (svarūpa - matrena) در معرفت سامادی (samādhiprajñāyām) قرار یافت (avasthitah) و این معرفت «سامادی»، خالی از محتویات چندگانه و تناوبی خود، یعنی مفهوم واستنتاج وحقایق منزل، جلوه کرد (s'ruta - anumāna - jñāna - vikalpa - s'ūnyāyām) و شئیء (مورد مراقبه) فقط به صورت ذاتی خود تمیز گردید (svarūpa - ākāramātratayā - avacchidyate) این مرتبه اتصال ذهن باشئیء مورد مراقبه را عاری از بحث تحلیلی اشیاء یعنی منزله از ترکیب چیز و اسم و صورت می‌گویند. و آن دید روشن و مطلق است «(tatparam - pratyakṣam)»<sup>۱</sup>.

هنگامی ذهن باین مقام می‌رسد که پس از تصفیه حافظه، شئیء مورد مراقبه گوئی فقط به صورت ذاتی خود جلوه می‌کند، یعنی موقعی که حافظه از مفاهیم ناشی از استنتاج وحقایق منزل و قراردادهای لفظی تخلیه و تصفیه شود، این معرفت بقول «ویاسا» هم‌رنگ با صورت ذاتی شئیء (موضوع ادراک) می‌شود (grāhya - svarūpa - uparakta) و خاصیت دانندگی و ادراک‌کنندگی خود را رها می‌کند (prajñā - svarūpa - grahaṇa - ātmakam - tyaktvā) و گوئی عین ذات مدرك (grāhya - svarūpa) و عین معنی همان شئیء می‌گردد (padārtha - mātra - svarūpa)<sup>۲</sup>.

در این مرتبه، صفات متکثره اشیاء از میان می‌رود و شئیء فقط به صورت خود یعنی خالی از تصورات و مقولات اسم، ابعاد، جنس و نوع و عاری از ارتباطات

۱ - Vyāsaḥāṣya, I, 42

yadā punah s'abdasamketasmṛtipāris'uddhau s'rutānumānajñānavikalpas'ū -  
yāyāmsamādhiprajñāyām svarūpamātrenāvasthito'rthastatsvarūpākāramātrata -  
yaivāvacchidyate sā ca nirvitarkā samāpattistat param pratyakṣam

۲ - Ibid. I, 43

yā s'abdasamketas'rutānumānajñānavikalpasmṛtipāris'uddhau grāhya  
svarūpoparaktā prajñā svamiva prajñāsvārūpam grahaṇātmakam tyaktvā  
padārthamātrasvarūpā grāhyasvarūpāpanneva bhavati sā tadā nirvitarkā  
samāpattih



زمانی و بُعدی می‌گردد و بصورت عریان و بقول «واچاسپاتی» در «آنچنانی» خود جلوه می‌نماید. مدرک یا محسوس در چنین سامادی‌ای خواه‌گاو باشد، خواه‌کوزه، موجب ظهور ادراک واحد عقلانی (ekabuddhi) می‌گردد، بنحوی که این ادراک عقلانی عین همان شیء (arthātmā) می‌شود.<sup>۱</sup>

در این مرتبه، شناخت و معرفتی که از اشیاء حاصل می‌شود، دیگر تصورات و مفاهیم ذهنی نیستند، بلکه معرفت عین شیء است و شیء عین معرفت. در این مقام، معرفت و علم مبدل به درجه وجودی می‌گردند و هستی ودانائی یکی می‌شوند و تضادی که بین نفس عالم و شیء معلوم وجود داشت معدوم می‌گردد و بودن و شناختن در اتحادی تجزیه ناپذیر تحقق می‌پذیرد.

**ج - سامادی مبتنی بر معاینه باطنی اشیاء لطیف - (savicāra).** بوسیله این سامادی، سالک به حقایق لطیف راه می‌یابد (sūkṣma - viśaya)<sup>۲</sup>.

در مرتبه اول، سامادی متوجه جنبه ظاهری و جسمانی اشیاء بود، و چنانکه دیده شد این دو قسم سامادی، بدو طریق صورت می‌بست و اشیاء یا بصورت تحلیلی خود همچون چیز و اسم و مفهوم، در سامادی، با ذهن، متحد می‌شوند و یا در حقیقت ذاتی خویش، یعنی خالی از هرگونه خصائص چیز و اسم و مفهوم به ذهن می‌پیوندند و عین آن می‌گردند.

اینک در مرتبه معاینه باطنی اشیاء لطیف (savicāra)، ذهن به کنه حقایق لطیف پی می‌برد و این رسوخ و نفوذ در ماهیت لطیف اشیاء، باز بدو نحو صورت می‌پذیرد: در طریق اول، ذهن عناصر لطیف را به ضمیمه کیفیات و صفاتشان درک می‌کند و در طریق دوم که «سامادی» و رای هرگونه تعمق فکری است، ذهن حقایق لطیف را خالی از محتویشان ادراک می‌کند و عین آنان می‌شود. درباره «سامادی» مبنی بر معاینه باطنی اشیاء

۱ - Ibid .

۲ - Y. S. I, 44



« ویاسا » می‌گوید: « این مرتبهٔ اتصال ذهن با شیئی لطیف است که مربوط به اشیاء لطیف باشد (bhūtasūkṣmākeṣu) بنحوی که خصائص ظاهری آنان ( در این مقام سامادی) ظاهر نشود (abhivyakta-dharmakeṣu) و آن اشیاء لطیف محدود (avacchinnēṣu) به تجارب مکان و زمان و علیت باشند » ( das'a - kāla - nimitta - anubhāva )<sup>۱</sup>.

در این مقام «سامادی»، پردهٔ اشیاء عینی، در مقابل ذهن موشکاف یوگی دامن برمی‌کشد و وی از سرحد عالم مادی می‌گذرد و به عوالم لطیفی که ورای مقولات و محسوسات عالم شهادت‌اند، دیده یقین می‌گشاید. ذهن به کنه عناصر لطیف (tanmātra)<sup>۲</sup> که مراکز سرشار از نیرو هستند پی می‌برد و به جنبهٔ لطیف و متعالی ماده که خرد همگان از درک آن عاجز و قاصر است، شاعر می‌گردد و مراتب هستی را بر سبیل تصاعد سیر می‌کند و به دیگر گونه‌های هیولای اولی چون خود آگاهی و عقل و غیره، یکی پس از دیگری آگاه می‌شود. و لیکن محدودیت اساسی این نوع سامادی اینست که این مقام هنوز محدود به بند زمان و مکان و علیت است.

**د - « سامادی - مبنی بر عدم معاینه اشیاء لطیف یا سامادی - مبنی بر ورای هرگونه معاینه فکری - (nirvicāra) .** در این مقام، سالک حقایق لطیف را خالی از محتوی آنان، یعنی عاری از محدودیتهائی از قبیل علیت و زمان و مکان به مکاشفه درک می‌کند. « ویاسا » می‌گوید: « آن مرتبهٔ اتصال ذهن با اشیاء لطیف را (samāpatti) سامادی - مبنی بر عدم معاینه اشیاء لطیف گویند (nirvicāra) که بهیچ وسیله و طریقی مرتبط با عناصر لطیفی که در قید و بند خصائص گذشته (s'ānti) و حال (udita)

۱ - Ibid . I, 44

tatra bhūtasūkṣmākeṣu abhivyaktadharmakeṣu, das'akālanimittānubhava -  
avahinnēṣu yā samāpattih sā savicaretyucyate

۲ - برای اطلاعات بیشتر در بارهٔ عناصر لطیف رجوع شود به فصل سائکھیادارشانانا.



و آینده (یا تعریف ناپذیر) (avyapades'ya) هستند، نباشد<sup>۱</sup> .

در این مقام یوگی دیگر تحت سلطه کیفیات و خصائص عناصر لطیف نیست . وی بدون توجه به فعل و انفعالات اشیاء و موقعیت بُعدی و زمانی آنها با این عناصر لطیف همانندی محض حاصل می‌کند و ذهنش عین این مراکز تولید نیرو می‌گردد . و این عناصر لطیف چنانکه در فصل سانکھیا دیده شد، اساس دنیای طبیعی و منشأ ایجاد عناصر خمسه است . سپس یوگی در حین نفوذ در کنه اشیاء لطیف ، قدمی فراتر می‌نهد و به ذات و اساس سایر دگرگونیهای ماده اولیه چون خود آگاهی و ذهن و عقل پی می‌برد و با آنان متحد می‌شود<sup>۲</sup> .

دو نوع دیگر «سامادی» نیز هست که آنان را در اینجا اجمالاً شرح می‌دهیم . یکی معروف به «آناندا سامادی» است (ānanda - samādhi) که در آن ذهن از کلیه ادراکات اشیاء عینی و لطیف مبرا گشته به کنه جوهر روشنائی یا نیروی تصاعدی (sattva) پی می‌برد و دیگری «اسمیتا سامادی» (asmita - samādhi) است . در این مقام ، عقل که تجرد کامل از دنیای خارج بدست آورده ، فقط پرتو و فروغ روح را در خود متجلی می‌سازد<sup>۳</sup> ، یعنی به کنه واقعیت خود پی می‌برد و به مکاشفه درمی‌یابد که «من سوای جسم خویش هستیم» .

الیاد می‌گوید: «این مرتبه اخیر را سامادی ابر و میغ دارما نیز می‌گویند (dharma - megha - samādhi)»<sup>۴</sup> . منظور از ابر و میغ «دارما» اشاره به باران رحمت

۱ - Ibid . yā punah sarvathā sarvatah s'āntodita avyapades'ya -

dharmānavacchineseṣu . . . . . samāpattih sā nirvicāretyucyate

ترجمه تحت‌اللفی کلمه «شانتی» که در مقابل زمان گذشته آمده ، یعنی خاموش شده ، و «اودتیا» یعنی «پدید آمده» و کلمه «اویاپادشیا» (avyapades'ya) یعنی تعریف ناپذیر یا نامعلوم و مراد از آن همان آینده است .

۲ - Y. S. I, 45

۳ - Yogasārasamgraha, p. 12

۴ - Y. S. IV, 29



و فضائلی است که یوگی از آن تمتع می‌گیرد، وی در این مقام نسبت به معرفت و کمالات بی تفاوت می‌گردد و از خرد و فرزاندگی اشباع می‌شود و از همه چیز بی نیاز می‌گردد. یوگی در این مقام آماده ورود به «سامادی» بدون ریشه است که در واقع فناء فی الله و استغراق کامل روح در ذات ابدیت است.

این چهار مرتبه که مذکور شد بانضمام دو حالت دیگر شامل سامادی با ریشه است (to - eva - sabija - samādhī) <sup>۱</sup> زیرا در کلیه این مراتب، ذهن هنوز متکی بر شیء و محملی است که در مرتبه‌های اول و دوم، عین جنبه جسمانی اشیاء است، و در مرتبه‌های سوم و چهارم مطابق با خاصیت لطیف و ادراک ناپذیر عناصر لطیف است. وجه اشتراک میان جمیع این مراتب همانا وجود «پایه» یا محملی است که ذهن بر آن قرار می‌یابد و بر اثر سامادی، به کنه آن آگاه می‌گردد و عین آن می‌شود. یوگی در همه این مراتب به شخصیت و وجدان خود آگاه است، یعنی در این درجات سامادی، از امتیاز موجود بین ذهن خود که حال مبدل به جوهر شناسائی صرف (sattva) گردیده، و روح که در آن ذهن منعکس است، استشعار دارد. هنگامی که این وجه تمایز معدوم می‌گردد، روح بالتمام خویشتن را باز می‌نماید و ذهن در ذات لایتناهی روح مستغرق می‌شود و یوگی بدینسان به مقام سامادی کامل و مطلق می‌رسد.

فرق دیگری که بین این دو قسم سامادی هست اینست که در سامادی «با ریشه» تأثرات دیرینه و صور ترکیبی ذهن همچنان پابرجا هستند و با اینکه ذهن از تموجات نفسانی عاری و مبرا می‌گردد، معذک تأثرات مزبور از ریشه و بن برکنده نمی‌شوند، و لیکن در سامادی ممتاز، جمله تأثرات پیشین و سوانق گذشته معدوم می‌گردند و سوزانده می‌شوند و بر اثر انهدام آنان، همه چیز منهدم می‌گردد و سامادی بی ریشه حاصل می‌شود (tasyāpi - nirodhe sarvanirodhān - nirbījah - smādhīh) <sup>۲</sup>.

۱ - Y. S. I, 46

۲ - Y. S. I, 51



نتیجه این سامادی مطلق مجرد مطلق (kaivalam) است. «پاتانجالی» می‌گوید:  
 « هنگامی که در پاکیزگی و خلوص، روح و عقل همانند یکدیگر می‌گردند،  
 مجرد مطلق حاصل می‌شود<sup>۱</sup> ». «ویاسا» می‌افزاید: « هنگامی که جوهر پاک عقل  
 (buddhisattvam) از پلیدیهای جوهرهای تحرك و ماده (انبساطی و نزولی) آزاد  
 گردید و فقط درانجام دادن وظیفه خود - که معرفتی است فقط موقوف بر تشخیص روح  
 از سایر اشیاء - همت بر گماشت (puruṣasya - anyatā - pratīti - mātra - adhikāram)  
 و نطفه رنج یعنی تأثرات دیرینه را سوزاند (dagdha - kles'abīja)، آنگاه گوئی پاکیزگی  
 و خلوصی بدست می‌آورد که عین روح است<sup>۲</sup> ».

«ویاسا» می‌گوید: در چنین وضعی مجرد کامل، هم به آنکه نیرومند است  
 و هم به آنکه نیرومند نیست و هم به آنکه متمتع از معرفت تفکیکی بین روح و ماده  
 است و هم به آنکه از آن متمتع نیست تعلق می‌گیرد. چون برای یوگی‌ای که نطفه‌های  
 تأثرات پیشین را سوزانده، دیگر حاجت و نیازی برای هیچ چیز، حتی معرفت هم نمی‌ماند.  
 «ویاسا» می‌افزاید: « هنگامی که مراتب رنج آلود ذهن منهدم گردیدند،  
 مراتب رنج آلود دیگری زاده نمی‌شوند و چون اینان نباشند، تأثرات اعمال پیشین  
 نیز میوه‌ای ببار نمی‌آورند (karma - vipāka - abhāva). در چنین وضعی (etasyām  
 avasthāyām) سه جوهر ذهن و نیرو و ماده (guna) و طائف خویش را به پایان می‌رسانند  
 (caritādhikāra) و دیگر خویشتن را همچون اشیائی قابل مشاهده (drs'yatvena)  
 در قبال روح نمایش نمی‌دهند (na puruṣasya - punar - upatiṣṭhante) و اینست

۱ - Y. S. III, 54

sattvapuruṣayoh s'uddhisāmye kaivalam

۲ - Vyāsabhāṣya, III, 54.

yadā nirdhūtarajastamomalam buddhisattvam puruṣasyānyatāpratītimātra  
 adhikāram dagdhakles'abījam bhavati, tadā puruṣasya s'uddhisārūpyamivāp -  
 annam bhavati



تجرد کامل روح. روح در این هنگام خالص و پاک می‌گردد (amalah) و فقط به روشنائی ذاتی «خویش» نمایان می‌شود (svarūpa mātra - jyotih) و مجرد و بسی‌همتا است» (kevalī) <sup>۱</sup>.

پس در واقع هدف ممتاز یوگی همین تجرد و آزادی مطلق است. در چنین وضعی عقل که کار خویش را به پایان رسانیده از روح منفک می‌شود و به هیولای اولی باز می‌گردد و روح در کلیه ذرات وجود یوگی متجلی می‌شود.

ادراکات دیگر یوگی مانند ذهن و خود آگاهی و نفس، از کار باز می‌ایستد و یوگی مانند مرده ایست که کوچکترین ارتباطی با دنیا ندارد، و بهمین جهت او را «زنده آزاد» (jīvan - mukti) می‌گویند. و لیکن یوگی هنوز در قید حیات است و همین اصل موجب تناقض بزرگی است زیرا وضع او را در چنین مرحله‌ای فقط به عبارات متناقض تعریف می‌توان کرد. یوگی هم مرده است، و هم زنده، هم در قید حیات است و هم ممتاز و آزاد، هم زمان است و هم ابدیت، هم وجود است و هم نیستی. وی چنانکه در مقدمه این رساله گفته شد در محل تقاطع کلیه تضادها قرار یافته و نقطه تعادل آنان است، وی بسان موجود اساطیری و خارق‌العاره ایست که در محور چرخ حیات قرار ابدی می‌یابد و به گردش گیتی و روزگار با دیده‌ای بی‌تعلق می‌نگرد و کوچکترین ارتباطی نه با مرگ دارد و نه با حیات نه با بودن و نه با نبودن. هدف معنویت هندو پروراندن این قبیل «ابر مردان» زنده آزاد است و هند، بزرگی و ارزش هراندیشه و تفکر را با معیار این آزادی سنجیده و به محک این تجرد آزموده است.

۱ - Ibid.

taminnivṛtte na santyuttare kles'āh kles'ābhāvāt karmavipākābhāvas'carita  
adhikārās'caityāṁavasthāyām guṇā na puruṣasya dṛṣyatvena punarupatiṣ -  
ṭhante tat puruṣasya kaivalyam tadā puruṣah svarūpamātrajyotiramalah  
kevalī bhavati



## کرامات و نیروهای معجزه‌آسای یوگیان (siddhi)

در فصل سوم رساله «یوگاسوترای» «پاتانجالی» به نیروها و کراماتی که یوگیان طی انجام‌دادن تمرکز نیروی معنوی و مراقبه و سامادی (samya) بدست می‌آورند اشاره شد، یوگی در حین پیشرفت و ترقی خود بسوی کمال به مقاماتی چند می‌رسد که نیروهای معجزه‌آسائی دربردارند. این نیروهای شگفت آور، مبین پیشرفت و تجردی است که یوگی را حاصل شده است. یوگی بتدریج به مراتب عالی آگاهی دست می‌یابد و به ذات اشیاء پی می‌برد و به کراماتی می‌رسد که درک آن برای عوام نه فقط امکان ناپذیر است بلکه تصور آن هم از جمله تخیلات مسخیف و معتقدات خرافی است.

پاتانجالی می‌گوید: «بر اثر مشاهده مستقیم (sākṣāt) تأثرات دیرینه (saṃskāra) شناسائی زندگیمهای پیشین تحقق می‌یابد»<sup>۱</sup>، یا «بر اثر تمرکز سه نیروی ضبط حواس مراقبه و سامادی در مفاهیم ذهنی (pratyaya)، شناسائی مراتب ذهنی دیگران نیز (paracitta - jñāna) حاصل می‌شود»<sup>۲</sup>.

تأثرات دیرینه بر دو قسم اند که یکی بصورت تأثرات لطیف است که منشأ حافظه و مراتب رنج‌آلود ذهن است و دیگری بصورت آثار نیک و بد‌کردار پیشین<sup>۳</sup>. یوگی بمدد تمرکز فکری و مراقبه، به عمق این تأثرات پی می‌برد و چون هدف سامادی اشراق و اتحاد ذهن متفکر و شئی مورد تفکر است، از این رو یوگی به کنه این تأثرات آگاه می‌شود، یعنی ذهن او عین این تأثرات می‌گردد و او به قوه‌های نهفته‌ای که در این تأثرات موجودند واقف می‌شود و لیکن چون از سوی دیگر این تأثرات لطیف مربوط به میراث روانی اوست یعنی میراثی که بطور مستقیم، بر اثر

۱ - Y. S. III, 18 : saṃskārasākṣāt pūrvajātijñānam

۲ - Y. S. III, 19 : pratyayasya paracittajñānam

۳ - Vyāsabhāṣya, III, 18



کردارهای پیشین بدو منتقل گردیده، و بطور غیرمستقیم، حاصل خصائص قومی و نژادی وی است، یوگی با رسوخ و نفوذ ذهنی در کنه این تأثرات، و بعلت اتحاد و اتصال با ذات آنها، و بسبب استخراج اسرار آنان، به کیفیت حیات‌های پیشین خود واقف می‌گردد.

یوگی با انجام دادن این عمل، از شرایط زمان و مکان خارج می‌شود و زمان را در نظام معکوس می‌پیماید و به منشأ نخستین نوسان موج آفرینش و اولین لحظه‌ای که چرخ بازپیدائی را بگردش واداشت و امواج هستی را بحرکت درآورد، باز می‌گردد. «ویاسا» درباره عارفی که به حیات‌های پیشین خود واقف بوده است می‌گوید: «عارفی موسوم به «جیگیشاویا» رشته دگرگونیهای پیدایشهای خویش (janma - parināma - krama) را در ده دوره بزرگ جهانی (das'a - mahāsarga) دیده است»<sup>۱</sup>.

آگاه شدن به زندگیهای پیشین یعنی خارج شدن از زمان و پیوستن به زمان اساطیری و ورای تاریخی، که همان روز ازل و سرآغاز همه فعل و انفعالات و مبدأ و منشأ هرپدیده است. خروج از زمان یکی از آرزوهای دیرینه معنویت هندو است، زیرا بدین واسطه انسان یکی از محدودترین شرایط حیات را که همان بند و تعیین زمان است زیر پای می‌نهد و به زمان بزرگ اساطیری متصل می‌شود و بدین نحو از درجه آدمیت وارسته به درجه الوهیت می‌پیوندد.

درباره نفوذ در افکار دیگران، یوگا معتقد است که چون سالک به کنه مراتب ذهنی خویش پی ببرد و به ذات و اساس تصورات و مفاهیم ذهنی خود آگاه بشود و بر آنان تسلط بیابد، می‌تواند به افکار سایرین نیز پی ببرد. بعبارت دیگر، وی با شناختن یکی از احوال ذهنی خویش، به همه آنان آگاه می‌شود و ذهن وی همچون آئینه ایست که روی آن افکار دیگران منعکس می‌شود و اسرار خود را عیان می‌سازد. نیروی



خواندن ذهن دیگران یا نفوذ در ذهن دیگران (télépathie) مبنی بر همین اصل است. در باره سایر کرامات یوگیان « پاتانجالی » می‌گوید: « یوگی‌ای که سه نیروی تمرکز معنوی، مراقبه و سامادی را در پیکر خود (kāyarūpa) متمرکز سازد، نیروی « ادراک پذیری » این پیکر محسوس متوقف می‌شود (grāhya - s'akti - stambhe) و این پیکر بوسیله چشم ادراک نمی‌گردد (cakṣu - prakāś'a - samprayoge) و پیکر ناپدید می‌شود» (antardhānam) <sup>۱</sup>.

این یکی از نیروهای خاص یوگیان است که بواسطه آن نامرئی می‌شوند و دیگر در قلمرو ادراک بصری قرار نمی‌گیرند. « وچاسپاتی » در این باره می‌گوید علت اینکه جسم ادراک پذیر است اینست که مزین به شکلی است، هنگامی که یوگی نیروی ذهنی خویش را متمرکز در شکل جسم خود می‌کند «حالت ادراک پذیری» شکل جسم (rūpa) یا عبارت دیگر رنگ آن را منهدم می‌سازد و همین صورت یا رنگ علت ادراک است و چون معدوم شود، روشنائی قوه بصری از ادراک آن عاجز می‌شود و دیگر با آن ارتباطی ندارد و در نتیجه یوگی نامرئی می‌شود <sup>۲</sup>.

پاتانجالی به نیروهای بسیار دیگری نیز اشاره می‌کند که ذکر کلیه آنان ضرورت ندارد و فقط به گروهی از آنها اشاره می‌کنیم. وی می‌گوید: « اگر یوگی سه نیرو را متمرکز در خورشید بسازد به اسرار دهر و کیهان پی می‌برد » <sup>۳</sup>. یوگی با تمرکز سه نیروی ضبط حواس و مراقبه و سامادی در خورشید، به اسرار هفت اقلیم و طبقات گوناگون آسمان آگاه می‌شود.

«ویاسا» در تفسیر این بند به تعریف جغرافیای تمثیلی و مقدس کیهان می‌پردازد

۱ - Y. S. III, 20

kāyarūpasamyamāt tadgrāhyas'aktistambhe cakṣuprakāś'āsamprayoge'ntar-dhānam

۲ - Tattvavais'ārādī, III, 20

۳ - Y. S. III, 25



و طبقات آسمان و اقالیم مختلف و جهنم و بهشت و کوه و درخت جهانی را که در مرکز و ناف عالم (jambudvīpa) قرار یافته است شرح می‌دهد. اگر سه نیروی تمرکز معنوی یا ضبط حواس و مراقبه و سامادی را متوجه ناف خویش بسازیم به اسرار جسم خود پی می‌بریم<sup>۱</sup>، و اگر آنرا متوجه قلب خویش بسازیم، به اسرار ذهن خود آگاه می‌شویم<sup>۲</sup>. و اگر آنرا متمرکز در گلوی خود بسازیم گرسنگی و تشنگی (kṣutpipāsa) معدوم می‌شود<sup>۳</sup>. و اگر آنرا متوجه «نور سر» بسازیم به کمال موجودات اساطیری (siddha) می‌رسیم<sup>۴</sup>. یا اگر آنرا متوجه ارتباط اثر و شنوائی (s'rotrākāś'ayoh sambandhah) بسازیم، شنوائی آسمانی یا شنوائی اصوات لطیف (divyam s'rotram) حاصل می‌شود<sup>۵</sup>. و اگر آنرا متوجه ارتباط اثر و جسم بسازیم (kāyākāś'a) حالت سبکی و بی‌وزنی (laghutūla) و پرواز در آسمان حاصل می‌شود<sup>۶</sup>. «بوجا» (Bhoja) با جمال صورتی از هشت نیروی بزرگ یوگیان داده است که عبارت‌اند از: ۱- نیروی ریز و کوچک شدن چون ذره (animan)، ۲- نیروی بی‌وزنی حاصل کردن (laghiman) چون پنبه، ۳- نیروی وزن سنگین بدست آوردن چون کوه (gariman)، ۴- نیروی انبساط و گسترش، بینهایت چون دست یافتن به سیارات دیگر (mahiman)، ۵- نیروی اراده تزلزل ناپذیر (prākāmya)، ۶- نیروی تسلط

۱ - Y. S. III, 28

۲ - Y. S. III, 33

۳ - Y. S. III, 29

۴ - Y. S. III, 31

۵ - Y. S. III, 40

۶ - Y. S. III, 41

این همان نیروی خاص یوگیان است که بموجب آن یوگی از قوه جاذبه زمین آزاد گردیده و حالت بی‌وزنی (lévitation) بدو دست می‌دهد و وی بین زمین و آسمان معلق می‌ماند. گویا انجام دادن این کار بین یوگیان تبت بسیار متداول است.



برجسم و ذهن (is'itva) . ۷- نیروی استیلا بر عناصر (vas'itva) . ۸- نیروی ارضای کلیه خواسته‌ها (kāmāvas'āyitva) .<sup>۱</sup>

پاتانجالی و مفسران او سعی کرده‌اند که به همه این نیروهای «معجزه آسا» دلائل فلسفی مبنی بر طبیعیات اقامه بکنند و این نیروها را همچون حوادثی توجیه‌پذیر جلوه بدهند نه چون حوادث ماوراء طبیعی و افسانه‌ای.

حال باید دانست یوگیان این نیروها را چگونه بکار می‌بندند و چه استفاده‌ای از آنان می‌کنند؟ «ایده‌آل» هند همواره دست یافتن به مقام و مرتبی بر فراز بشریت عادی بوده است. هند، یوگیان را گرامی داشته و آنان را ملکوتی و هم‌طراز با بزرگترین خدایان علم الاساطیر هندو می‌دانسته است. مقام الوهیت و راه یافتن به فردوس و بقای بهشتی در دسترس یوگیان و پاک‌بازان بوده است. چه بسا در علم الاساطیر هند، داستان‌هایی می‌یابیم که نشان دهنده چنین مقام رفیعی است. حتی گفته شده که زهد و تقوای خستگی‌ناپذیر مرتاضی عظیم‌الشأن ممکن است بقای خدایان آسمانی را به مخاطره بیفکند.

هنگامی که «بودا» به ریاضت بزرگ می‌پرداخت شیاطین کوشیدند تا وی را گمراه بسازند و او را از راه صواب منحرف کنند. حيله‌ها بکار بستند و دام‌ها گسترده و لی مرتاض بزرگ که به مراقبه ژرف احوال درون اشتغال می‌ورزید و اندیشه‌های جوان و تیز رو را فرو نشانده بود، با آتش گیتی افروز تمرکز معنوی خود، کلیه تدابیر آنان را درهم شکست.

«ویاسا» می‌گوید: هنگامی که یوگی به آستانه آزادی مطلق می‌رسد، بیم آن می‌رود که وی برخدایان استیلا بیابد. ایشان نزد وی می‌آیند و می‌گویند: «در اینجا بنشین، خوش بیاسای، این لذایذ بهشتی کام بخش‌اند. این پریچهرگان، لذت بخش‌اند. این اکسیر جاویدانی، جلوگیر مرگ و پیری است. این اراکه،



آسمان پیماست . در اینجا درختان آرزو (kalpadruma) وجود دارند و رود مقدس گنگ نیز اینجا است . کامل‌اند عارفان اینجا ، ممتاز و مطیع‌اند حوریان اینجا . چشم و گوش در اینجا به ادراکات غیب آراسته است . تن نیز همچون الماس مشعشع است . کلیه اینان را تو ای ، موجود جاودانی بمدد فضائل خویش بدست آوری . پس این جایگاه گرامی خدایان را که عاری از مرگ و پیری و زوال است ، بدست آر<sup>۱</sup> .

ولی این مرتبه الهی برای یوگی‌ای که نگران آزادی مطلق است وعده‌ایست فریبنده و سرابی است بی‌بود که در خور نادانان است و نه فرزانه‌گانی که طالب آزادی لایتناهی و راغب خرد جاویدانی « نیروانا » هستند .

این نیروها و کرامات میزان پیشرفت و محک آزمایشی است که بواسطه آن یوگی تکامل و ترقی معنوی خویش را می‌آزماید و همواره کتب مقدس از نحوه بکار بستن نامشروع نیروهای شگرفی که امکان دارد صاحبان آنان را وسوسه بکند یا موجب انحراف و استفاده سوئی گردد، برحذر داشته‌اند ، چه بمجرد اینکه یوگی از این نیروها استفاده کرد، یادر موردی خاص از آنان استمداد طلبید ، خویشتن را از امکان اکتساب نیروهای جدید ساقط می‌گرداند و چون منحرف شود، وی دیگر سالک راه آزادی و نجات نیست بلکه جادوگری بس‌توانا و متبحر است که صاحب نیروی افسون و جادو است . وانگهی نیروهائی که تا آنگاه معرف پیشرفت معنوی سالک بود حال مبادل به موانعی می‌گردد که راه را برای آزادی و فناء فی‌الله ناهموار می‌سازد .

استفاده نامشروع از این نیروها، ایجاد اسارت و علاقه در دل سالک می‌کند و وی در حین تجرد ، دچار بندگی و ضعف می‌شود و هیچ چیز به نظر معنویت هند باندازه ضعف و خودپسندی باعث سقوط و نزول معنوی انسان نبوده و نیست و مادام



که آخرین ذره خود آگاهی از دل یوگی ریشه کن نشود وی به مقام تجرد و تنزه مطلق که نتیجه سامادی مطلق و خاموشی جمله خواهشها و انهدام همه تأثرات دیرینه است، نائل نخواهد آمد. و بسیاراند آنانی که به مراتب عالی و مقامات رفیع گام می‌نهند و به سرحد کمال و آستانه تجرد محض راه می‌یابند ولی بعلت اندک لغزشی که مرتکب شده‌اند یا اندک تعلق و خواهشی که در دلشان سایه افکنده، منحرف می‌شوند و دیگر بار خویش را اسیر چرخ بازپیدائی می‌گردانند.

بین مقامات یوگیان و عوالم آسمانی خدایان انطباق و تشابه کاملی است. چهارگروه خدایان آسمانی از لحاظی با مراتب چهارگانه سامادی تطبیق می‌کنند؛ ولی خدایان محدوداند و مقام سرمدی و تجرد آنان نسبی است. چه خدایان فقط در مرتبه سامادی باریشه توقف می‌کنند و از آن قدمی فراتر نمی‌نهند، درحالیکه سالک راه زنده‌آزادی، خویش را بر فراز مقام خدایان می‌نهد و طالب مقامی است که اس‌اساس مقاسات دیگر است و خود مقام بی‌مقامی است و این منزلت ممتاز، فقط بواسطه فرو نشانیدن کلیه خواسته‌های روانی و ذهنی و نابودی همه تعلقات و خواطر او که همان هیچ شدن و فنا است تحقق می‌پذیرد.

### یوگا و تانترا (tantra)

آئین «تانترا» چنانکه گفته شد یک تحول بزرگ فلسفی بود که در آغاز قرن چهارم میلادی شروع شد و بتدریج در قرن ششم اشاعه یافت و محبوبیت و شهرت بسزائی بدست آورد بنحوی که دیری نپائید که فلسفه و عرفان و مراسم عبادی و اخلاقیات و هنر و نقاشی و تصویرشناسی (iconographie) و ادبیات تحت نفوذ آن قرار گرفت. دو نقطه گسترش «تانترا» یکی در شمال غربی هند، نزدیک مرز افغانستان بوده و دیگری در قسمت شرقی بنگال، علی‌الخصوص «آسام» بوده است. این دو نقطه ظهور آئین تانترا نشان می‌دهد که این مذهب در مراکزی پدید آمد که هنوز



تحت استیلای آئین برهمنی نبوده است و در آن معتقدات بومی و غیر آریائی منشأ اثر فراوان بوده است.

آنچه در آئین تانترا شگرف‌آور است، وجود عناصر خارجی و غیر برهمنی است. در تانترا نفوذ آئین «هرسمی» که به احتمال قوی از طریق ایران در آن رسوخ کرده است یافت می‌شود و نیز پدیده‌هائی شبیه سنت کیمیاگری اسکندریه نیز در آن رخنه کرده است. ولیکن شکی نمی‌توان کرد که بعد از انقراض تمدن دره سند که به «مجهنجدارو» معروف است، بسیاری از معتقداتی که به طبقات پایین اجتماع رسوخ یافته بودند، رفته‌رفته سربرآوردند و بتدریج وارد نظام برهمنی گشتند. در قرون وسطی ما با عقاید و مراسمی برخورد می‌کنیم که صریحاً می‌توان گفت غیر آریائی هستند، مانند عبادت و پرستش الهه مادر که یکی از معتقدات کهن سرزمین بومی هند است و با سایر تمدنهای عتیق آن دوره یعنی تمدنهای بین‌النهرین هم‌بستگی دارد. دو رکن فلسفه سانکھیا یعنی روح و ماده (پوروشا و پراکرتی) یا اصل فاعل و اصل منفعل در «تانترا» بصورت ازدواج اساطیری دونیروی جهان‌شناسی مذکر و مؤنث جلوه کرده و به قالب معتقدات سانکھیا ریخته شده است.

آئین تانترا را دین عصر تاریکی (kali - yuga) و ودای پنجم می‌دانند. اصولاً آثار مقدس (s'astra) هندوان شامل چهار گروه مهم است که عبارت‌اند از:

- ۱ - «شروتی» (s'ruti) یا حقایق منزل.
- ۲ - «سمریتی» (smrti) «یا آنچه بخاطر سپرده شده»، منظور از آن آثار غیر منزل‌کیش هندو است.

۳ - «پورانا» (purāna) یا افسانه‌های مقدس.

- ۴ - «تانترا» (tantra) که در حکم آخرین آفرینش معنویت هندو بشمار است. کیش هندو بعزت اعتقادی که به ادوار جهانی و سقوط و انقراض تدریجی



معنویت دارد، تطور و سیر تکامل را در جهت معکوس می‌بیند، از این سبب هریک از این آثار مقدس را منطبق و هم‌آهنگ با یکی از ادوار بزرگ جهانی می‌داند. چنانکه رساله «کولارناواتانترا» (kulārnavā tantra) می‌گوید: «برای هر عصری (yuga) یک اثر مقدس مناسبی وضع گردید. در عصر حقیقت یا عصر طلایی (satya yuga) آثار وحی شده «وداها» زاده شد، در عصر بعدی (tretā) آثار «سمریتی» و در عصر دوگانگی (dvāpara)، افسانه‌های اساطیری (purāna) و در عصر تاریکی (kali) آثار «تانترا» بوجود آمد<sup>۱</sup>.

بنابر همین اعتقاد، چون عصر تاریکی، عصر فقدان معنویت و دوره استیلاي شهوات و حکومت جسم و عبادت تن است، از این رو حقایق ودا و سنت برهمنی که از برای انسانهای کامل وضع گردیده بود، با احتیاجات این دوره منطبق نیست. انسان امروزی مانند عارفان خلوت‌گزین دوره «اوپانیشادها» یا فرزندان دوره طلایی بشریت که حقایق را بدون واسطه عقل استدلالی به مکاشفه درمی‌یافتند و بقول هندوان سرشت و جوهری پاک و منزّه از آلودگیها داشتند، نیست. حال که آدمی تا این حد سقوط کرده، ناگزیر است که شرایط موجود و فعلی حیات خود را اساس کار بداند و بر مبنای آن راهی برای آزادی خود برگزیند، و بهمین جهت علم تأویل، عشق تمثیلی و حتی جسمانی، آمیزش جنسی و تن و پیکر آدمی نقش بسزائی در آئین تانترا دارند.

جسم آدمی که نمونه کوچک و مختصر جهان و کلیه مراتب هستی است، در «تانترا» اهمیت خاصی یافته است. فنون و آداب ریاضت که در این مکتب مبتنی بر تجارب «جنسی - عرفانی» و بیداری تدریجی نیروهای نهفته معنوی است، باعث شده که «تانترا» را آئین مخصوص عصر تاریکی تعبیر بکنند. به نظر تانترا در عصر کنونی، ریاضت و زهد و تقوی و مراقبه صرف به حقایق مابعدالطبیعه و فلسفه



اولی دیگر قادر به حل و فصل معمای هستی نیست و این معما همان انهدام رنج و توهم و دست یافتن به آزادی و شادی مطلق است. حال که مرد عصر تاریکی غوطه‌ور در لجن مادیات و پلیدیهای گمراهی است و در این دیار محنت بار سرگردان است، می‌باید که بنا و ساخت خویش را براساس همین مادیات پی‌ریزی بکند و از نیروی سرشار حیات و قوه شگفت‌انگیز غریزه جنسی که محرك اصلی عصر تاریکی هستند مدد بطلبد.

معنویت باستانی هندجسم را بزرگترین مانع درقبال پیشرفت و صعود معنوی می‌پنداشت، ولی تانترا اهمیت جسم را بحد پرستش ارتقاء می‌دهد و آنرا مبدل به معبدی می‌کند و امکانات بینهایت آنرا گسترش می‌بخشد و جسم را منشأ فیاض حیات و سرمایه سرانگیز نیروهای معجزه آسا و عبادتگاه ابدی و کیمیای هستی و آرامکده سعادت ازلی می‌داند: «بدون جسم نه تکاملی است و نه سعادت<sup>۱</sup>»، «اینجا در تن، رود «گنگ» و «یامونا»... شهر بنارس و خورشید و ماه موجوداند. اما کن متبر که در اینجا است... هیچ محل زیارت چون جسم خود نیافتم<sup>۲</sup>».

بموازات این مفهوم عرفانی تن آدمی، مبحث عبادت و پرستش اصل مؤنث والهة مادر که در «تانترا» نیروی خلاقیت و آفرینش و چشمه زاینده حیات است، اهمیت بسیاری دارد. از لحاظی بقول «الیاد» می‌توان گفت که تانترا بازگشت به دین و آئین «نیایش مادر» است، یعنی همان دین عتیقی که در دوران ماقبل تاریخی در دره سند و بین‌النهرین و حتی فلات ایران متداول بوده است. مراد از مراسم عبادی تانترا که مبنی بر روابط جنسی است ایجاد وحدت طبیعت متضاد آدمی است که صحنه نمایش نیروهای فاعل و منفعل است، بعبارت دیگر اتصال و پیوند این دو نیرو و انعکاس ساختن آن در سطح جهان‌شناسی چون ازدواج شیوا و شاکتی است. در ضمن

۱ - M. Eliade : « Le Tantrisme », *Approches de l'Inde*, Paris, 1949 p. 140

*S'rikāla cakratāntra*

۲ - *Ibid*.



امکان دارد یکی از دلایل ایجاد چنین مراسمی این باشد که تانترا علم قیام عایه کلیه ارزشهای اخلاقی و اجتماعی و معنوی برمی‌افرازد و بدینسان می‌خواهد سست بنیادی و بیهودگی آنان را بنحوی از انحاء باثبات برساند و طومار ارزشها را واژگونه بسازد. در واقع همه چیز برای فرزانه حکیم مجاز است زیرا وی دیگر در حیطه اصول متعارف اخلاقی نیست، مشروط براینکه آزاد باشد و در بند اسارت شهوات چون ستوری (pas'u) سرگردان نماند.

پیرو آئین تانترا از دنیا اعراض نمی‌ورزد بلکه می‌توان گفت که دنیا را می‌بلعد و بقای آنرا چون تفاله‌ای خشک و ناچیز بیرون می‌افکند. پیرو تانترا از این طریق به نسبیت ارزشهای عالم پی می‌برد و در برابر او، خوب و بد و خیر و شر امور نسبی و اعتباری هستند. در آئین تانترای بودائی (تیره ماهایانای بودائی نیز از مبانی این آئین متأثر بوده است)، منتهای درجه نیکی مترادف با منتهای درجه بدی است، چه کلیه تضادها تخیلی بیش نیست و یگانه واقعیت همان خلاّ جهانی است و سایر ارزشها خالی از جوهر وجودی‌اند.

در رساله «کالاچاکراتانترا» (kālacakratānta) آمده که سلطانی موسوم به «سوچاندرا» (Succandra) نزد بودا شد و از وی طریق یوگائی را که قادر به نجات بشریت در عصر تاریکی باشد استفسار کرد. بودا باو فهماند که کلیه مراتب هستی در تن آدمی موجود است. سپس اهمیت روابط جنسی و آمیزش عبادی و طریق توقف ساختن جریان دم و بازدم را که بواسطه آن آدمی از بند زمان می‌گریزد باو آموخت.<sup>۱</sup> اینک باید دانست آیا منظور از آمیزشی جنسی، اشاره به مجلس عیش و فسق و فجور است یا مفهوم دیگری دارد؟ آمیزش عبادی (maithuna) از مراسم و آداب مهم عبادی تانترا بشمار است. شرکت کنندگان بر اثر این آمیزش، فعل مقدس جهان‌شناسی یعنی پیوند اصل فاعل و منفعل (مؤنث و مذکر) را تکرار و تقلید



می‌کنند تا بدین واسطه جوهر خود را منقلب بسازند و عمل خود را در سطح جهان‌شناسی منعکس بکنند و آنرا بدرجۀ کمال الهی ارتقاء بدهند. یعنی این فعل جسمانی را که وحدت و جمع نیروهای مؤنث و مذکر است در سطح عالم کبیر متجلی می‌سازند و به آگاهی خویش توحید می‌بخشند و آنرا به درجۀ آگاهی کلی عالم ارتقاء می‌دهند.

آثار مقدس تانترا می‌گوید: « بموجب همان کرداری که باعث می‌شود تا گروهی در آتش جهنم بسوزند. یوگی آزادی ابدی خویش را بدست می‌آورد<sup>۱</sup>»، یعنی لذتی که از مشروبات و مأکولات و زن حاصل می‌شود برای فرزنانگان راه تحصیل آزادی است و برای عوام گناهی بزرگ است... یوگی از دریای لذایذ می‌گذرد و هیچ پلیدی‌ای او را آلوده نمی‌سازد... وی همواره پاک است و بسان شناگران رودهای مقدس است<sup>۲</sup>.

بنابراین، « تانترا » حقایق مادی جهان را مبنای کار قرار می‌دهد تا بدین واسطه جوهر آنها را دگرگونه بسازد و عصارۀ لطیف آنرا استخراج بکند و به منشأ حیات معنوی آن پی‌برد، و اگر تانترا از اصل مؤنث استمداد می‌طلبد غرض آنست که وحدت پراکنده دو اصل متضاد جهان‌شناسی را از نو بنیان بسازد.

« ماهانیروانا تانترا » (mahānirvanatantra) می‌گوید: « تو ذات حقیقت منی ای الهه، بین تو و من تفاوتی نیست<sup>۳</sup> ». هدف ممتاز این آئین سری همانا همانندی و یکسانی تضادهائی از قبیل « شیوا » و « شاکتی » و « کریشنا » و « رادها » است یعنی همانندی جنبۀ منفی و صورت نپذیرفته واقعیت و جنبۀ مثبت و تحقق یافته آن است.

برخلاف ادیان دیگر، تانترا معتقد است که آدم شهوت ران و سقوط یافته عصر

۱ - Kulārnavatantra

۲ - M. Eliade : « Le tantrisme » *Approches de l'Inde*, p. 143

۳ - Ibid.



تاریکی از درك فلسفه اولی و حقایق مابعدالطبیعه عاجز است و یگانه راه نجات وی همان شرایط فعلی حیات اوست. و این شرایط چنانکه برای همگان مشهود است فقط جسمانی و جنسی و شهوانی تواند بود، زیرا آدم عصر تاریکی قوه فطری مکاشفه خویش را از دست داده و فقط نیروی غریزی و شهوانی خود را حفظ کرده است، از این رو بمدد همین نیروی غریزی که حال بمنزله بندهای زندان تن اوست مرد امروزی می‌تواند از همین بندهای اسارت، نردبان صعودی و رستگاری خویش را بسازد و به فرزانیگی ممتاز بگردد و بدین ترتیب عصاره جاویدانی و بهشت آسای وجودش را از همین جسم ضعیف و پلید استخراج بنماید و در معبد تن به عبادت خدایش اشتغال ورزد.

برای رسیدن و دست یافتن باین بهشت گم گشته و تحقق بخشیدن به وحدت پراکنده دو نیروی متضاد حیات، طریق یوگای خاصی در تانتر ابداع گردیده که بدون تردید یکی از خطرناک‌ترین و عجیب‌ترین روشهای ریاضت است و آن موسوم به «کوندالینی یوگا» (kundalinīyoga) است.

**کوندالینی یوگا - واژه «کوندالینی»** یعنی «در خود پیچیده» چون گوشواره، دستبند و گوش‌ماهی یا هرگونه شکل حلزونی. «کوندالینی» اشاره به نیروی خلاقیت شاکتی است. شاکتی (s'akti) نیروی خلاقیتی است که اصولاً مؤنث است. همسر یا نیروی خلاقه شیوا چنانکه دیده شد «پارواتی» بوده است. این نیروی سرشار بنابه «تانترا» در مرکز یا پایه وجود ما چون مار خفته‌ای بخود پیچیده است و در حالت سکون و نهفتگی محض بسر می‌برد. هنگامی که این مار بر اثر ریاضت تانترای بیدار می‌شود، بتدریج سر برمی‌افرازد و حلقه‌های خود را رفته رفته می‌گشاید و در حین گسترش عمودی خود، مراکز دیگر روانی را که هریک منشأ نیروهای خاصی است بیدار می‌کند، و نیروهای متقابل آنان را برمی‌انگیزد و این مراکز را پی‌درپی در خود مستهلک می‌سازد و سرانجام موجب بیداری هفتمین مرکز که



معروف به « نیلوفر هزار گلبرگ » (sahasrā) است، می‌شود. جزئیات این یوگا را مستشرق و قاضی معروف انگلیسی « سرجان ودراف » (Sir John Woodroffe) که با اسم مستعار « آرتور آوالون » (Arthur Avalon) نیز مشهور است مورد استقصاء قرار داده است.<sup>۱</sup>

متأسفانه آئین تانترا که بدون تردید یکی از آخرین تجلیات معنویت هندو است هنوز شناخته نشده و بجز آثار تحقیقی ارزنده محقق انگلیسی که نام او مذکور شد، خاورشناسان دیگر بدان توجهی نکرده‌اند. علت این عدم توجه ممکن است پیچیدگی مطالب و مراسم بظاهر ناپسند و زننده این کیش باشد که طبع عقیف نمای آنها را مشمئز می‌ساخته است. بهر حال در اینجا به ذکر مطالب بسیار کلی درباره این یوگا اقتصار شده است.

چنانکه مذکور شد « تانترا » اهمیت بسزائی به تن آدمی قائل است. « ویشوا سارا تانترا » (vis'vasāratāntra) در باره تن آدمی که عالمی صغیر است و انطباق و تشابه کاملی با عالم کبیر دارد می‌گوید: « هرآنچه اینجا است یعنی عالم صغیر در آنجا هم هست (عالم کبیر). هرآنچه در اینجا نیست در هیچ جای دیگر یافت نمی‌شود<sup>۲</sup> ».

کیش تانترا معتقد است که در وجود انسان هفت مرکز مهم روحانی و لطیف موجود است، اسم این مراکز را در سانسکریت « چاکرا » (cakra) <sup>۳</sup> یعنی « چرخ »

۱ - Sir John Woodroffe : *The Serpent Power*, Madras, 1952

۲ - R. Guénon : « Le kundalinī yoga », نقل از

*Yoga, science intégrale de l'homme*, Paris, 1953, p. 59

yad ihāsti tadanyatra, yannehāsti natad kvacit

۳ - در بیشتر اوپانیشاد هائی « که به اوپانیشاد های یوگا » معروف اند می‌توان مطالبی درباره « کوندالینی » پیدا کرد، بعنوان مثال در « هامسا اوپانیشاد » (Hamsopaniṣad, 6) شرح نسبتاً کاملی در این باره هست و مفسران این اوپانیشاد « شری اوپانیشاد برهما یوگین » (S'ri vpaniṣad-bahmayogin) توضیحات لازم در این خصوص داده است.



گفته‌اند. شش تا از این هفت مرکز که هفتمی ورای مراکز دیگر است، در ستون فقرات قرار یافته. گروهی از محققان این مراکز را با مراکز عصبی (plexus) یکی می‌دانند ولی باید گفت که غرض از این چرخ‌ها حالات و مقامات عرفانی است که بموجب آن جسم مادی مبدل به جسم روحانی می‌گردد بدانسان که امکانات نهفته در تن آدمی جمله به فعل می‌گرایند و عالم صغیر برآستی تحقق می‌یابد. بهمین جهت ستون فقرات را عین کوه اساطیری که موسوم به «مِرو» است (Meru) می‌پندارند، چه مانند کوه اساطیری که محور تمثیلی عالم کبیر است، ستون فقرات انسان نیزه‌محور (axia - mundi) عالم صغیر است. هدف یوگیان پیرو این طریقت تقدس بخشیدن به تن آدمی و ارتقاء آن به معبد روحانی و انطباق آن با عالم کبیر است. چنانکه متن تانترای تبتی می‌گوید: «مرکز وجود خود را کوه «مِرو» پندار، چهار عضو اساسی بدن خویش را جهات فضا بدان... سر خود را عالم خدایان و دو چشم خویش را خورشید و ماه انگار».

این شش مرکز در ستون فقرات (محور) عالم صغیر (تن) قرار یافته. این مراکز را چرخ و گل نیلوفری (padma) نیز نام می‌نهند و عبارتند از:

- ۱ - مرکز اولی (mūlādhāra) که در پایه ستون فقرات قرار یافته یعنی بین مقعد و اعضاء تناسلی (plexus sacro - coccygien) این مرکز بصورت نیلوفر سرخی است که چهار گلبرگ دارد. در میان آن چهار گوش زردی است که تمثیل زمین (prthivi) است، در وسط آن مثلثی قرار یافته که علامت نیروی مادینه و مؤنث (yoni) است و در مرکز این مثلث آلت تناسلی نر است (svambhūlinga) که بسان ماری، هشت بار دور خود پیچیده است. این همان نیروی خفته «کوندالینی» است. این مرکز مطابق با عنصر زمین است.

- ۲ - چرخ و مرکز دوم معروف به «سوادیشثانا» (svādhiṣṭhāna) است که



در پایه آلت تناسلی نر قرار یافته است و بصورت نیلوفری است که شش گلبرگ دارد و رنگ آن سرخ نارنجی است. این مرکز مطابق با عنصر آب.

۳ - مرکز سوم موسوم به « مانی پورا » (manipūra) یا شهر « گوهر » است و در ناحیه ناف (lomhaire) واقع شده است و آن نیلوفر آبی رنگی است که ده گلبرگ دارد. این مرکز مطابق با عنصر آتش است.

۴ - مرکز چهارم که موسوم به « انا هاتا » (anāhata) است، در ناحیه قلب واقع شده است و آن قرارگاه دم حیاتی و جان و روان است. این مرکز عرفانی بصورت نیلوفری سرخ است که دوازده گلبرگ طلائی دارد و مطابق با عنصر هواست.

۵ - این مرکز معروف به مرکز « پاکیزگی » (vis'uddhacakra) است که در ناحیه گلو (plexus laryngien, pharyngien) قرار یافته است و بصورت نیلوفر شانزده گلبرگی است که رنگ سرخ خاکستری دارد. در داخل آن فضای آبی رنگی است که تمثیل اثر (ākās'a) است. این مرکز مطابق با اُم العناصر است که همان اثر است.

۶ - مرکز ششمی معروف به « آجینا » (ājñā) یعنی « حکم » است که بین ابروان (plexus caverneux) واقع شده است و آن بصورت نیلوفر سفید رنگی است که دو گلبرگ دارد و مقر نیروی شناخت و خود آگاه و ذهن و حواس است.

۷ - مرکز هفتمی که در بالای سر قرار گرفته است جایگاه و مقر روح است و بصورت نیلوفر هزار برگ است (sahasrācakra) که ورای مراکز دیگر جای گرفته و اساس آگاهی است. گلبرگ های این نیلوفر ممتاز مطابق با تلفظ بیست گانه پنجاه حرف الفبای سانسکریت است و اگر بیست را ضرب در پنجاه بکنیم، رقم هزار بدست می آید.

این مراکز عرفانی، خصائص بسیاری دارند که ذکر آنان در اینجا بی ضرورت است. بطور کلی هر مرکز بصورت نیلوفری است که در کاسه آن یک تمثیل هندسی بصری (yantra) وجود دارد که مطابق بایکی از عناصر خمسه است و در آن عنصر بخصوص یک تمثیل سمعی یاورد سحرآمیز (mantra) نیز موجود است که حامل



اصوات لطیف است و در آن تمثیل سمعی یک موجود اساطیری باتفاق نیروی خلاقه مؤنث خود (s'akti) قرار گرفته است.<sup>۱</sup>

این جزئیات هریک نمودار حقایق مخصوصی است و شیوه‌ای بغایت رمزی دارد. این تمثیل‌های هندسی، بصری و سمعی وخدایان گوناگونی که در مراکز عرفانی جای می‌گیرند، اشاره به مراتب مختلف آگاهی و طبقات و درجات آفرینش طبق دید جهان‌شناسی هندو است.

آدمی بعزت بیداری تدریجی این مراکز، به عوالم بالاتر آگاهی راه می‌یابد. « جایگاه » خدایانی که در این مراکز وجود دارند در سطح عالم کبیر، همان آسمان ششگانه یا شش طبقه آسمان است (lokas) که سلسله مراتب هستی را تنظیم می‌کند. هفتمین آسمان، عالم حقیقت است (satya) و بدینگونه این مراکز هفتگانه با طبقات هفتگانه آسمان کاملاً تطبیق می‌کنند و عالم صغیر و عالم کبیر دو آئینه تمام‌نمای یکدیگر اند.

دیگر اینکه هریک از گلبرگ‌های این نیلوفرهای مختلف، مطابق با یکی از حروف الفبای سانسکریت است. مرکز اولی، چهار گلبرگ دارد، مرکز دومی، شش گلبرگ، مرکز سومی ده، مرکز چهارمی، دوازده، مرکز پنجمی، شانزده، مرکز ششمی، دو گلبرگ که جمعاً پنجاه گلبرگ می‌شوند و آن مطابق با پنجاه حرف الفبای سانسکریت است. غرض از حروف الفبای سانسکریت اشاره به مفهوم رمزی و تمثیلی کلام وحی شده و آسمانی است. نکته دیگر که در اینجا جالب توجه است، معنی تمثیلی رنگ است زیرا هر مرکز چنانکه دیده شد، رنگ بخصوص دارد و الوان نیز از سوی دیگر معنی مجازی و رمزی دارند.

هنگامی که نیروی نهفته « کوندالینی » از خواب غفلت بیدار می‌شود، رفته رفته سر برسی‌آورد و حلقه‌های خود را می‌گشاید و این مراکز را یکی پس از دیگری



بیدار می‌کند و آنان را بترتیب درخود مستحیل می‌سازد. این مراکز بر اثر برخورد با «کوندالینی» شکوفا می‌شوند و با بیداری و شکفتگی هریک از این چرخ‌ها، نیروی خاص و مقاماتی چند (siddhi) حاصل می‌شود. و لیکن یوگی که طالب راه آزادی است بدین نیروها کوچکترین توجهی معطوف نمی‌سازد و بمراقبه و تمرکز نیروی معنوی خود همچنان ادامه می‌دهد.

این نیروها علامت آنست که سالک بدرجهٔ بخصوص تکامل رسیده و برآن تسلط یافته است. مرکز ششمی جایگاه اصول لطیفی از قبیل خود آگاهی، ذهن، انیت و عقل است و آنرا بدین جهت «حکم» (ājñā) می‌گویند چون حکم صادره از مرکز هفتم که روح و آگاهی مطلق است در آنجا تحقق می‌یابد. مرکز ششم مطابق با همان چشم سوم یا چشم آگاهی و شناخت و اشراق (jñāna cakṣus) است که بواسطهٔ آن آدمی به بُعد ابدی و لایتناهی اشیاء آگاهی می‌یابد. در این مرکز آدمی به اوج کمال انسانیت می‌رسد، وی اینک همچون تجلی گاهی است که در آن انوار ایزدی منعکس شده‌اند. مرکز هفتم مرتبهٔ سرور و شادی بی‌پایان و جایگاه آگاهی مطلق و ذات واقعیت (ātman) است. هر آنکس که بدان واقف بگردد از دریای باز پیدائی (saṃsāra) می‌گذرد و بعزت طلوع معرفت و فرزاندگی، بندهای اسارت را درهم می‌شکند و به مقام زنده آزادی می‌رسد.

### هفت مرکز آئین تانترا و لطیفه‌های هفتگانه در تصوف

در تصوف اسلامی نیز معتقداتی مشابه به هفت مرکز تانترا یافت می‌شود. دانشمند عالیقدر «هانری کربن»<sup>۱</sup> در یکی از رساله‌های خود اشاره به آئین «انسان روحانی» علاءالدوله سمنانی می‌کند و مطالبی ذکر می‌نماید که شباهتهائی شگرف با فرضیه هفت مرکز «کوندالینی یوگا» دارد.

۱- Henry Corbin: «Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien», Extrait de *Ombre et lumière*, Desclée de Brouwer, Paris, p. 240



کربن می‌نویسد: «میان حوادثی که در دنیای خارجی بوقوع می‌پیوندد و حوادث باطنی روح، انطباق و تشابهی موجود است، یعنی بین آنچه که سمنانی بدان زمان آفاقی (زمان افقی) می‌گوید - که زمان طبیعی - سیر تاریخی است و بر اثر گردش سیارات تعیین شده است - و زمان انفسی - که زمان روانی و زمان مربوط به قطبی است که بر آسمانهای درونی استیلا دارد - هم‌آهنگی موجود است. از این سبب امکان این هست که هر واقعیت خارجی را به نسخه بدل باطنی آن برگردانیم و اینست در واقع معنی واژه تأویل که تفسیر معنوی است (exégèse spirituelle). این ناحیه (باطنی) همانا هفت عضو لطیف «فیزیولوژی عرفانی» (وجود انسان) است که هر یک بواسطه هم‌آهنگی زمان آفاقی و زمان انفسی به تجلی خاص یکی از انبیاء در عالم صغیر انسانی درآمده است<sup>۱</sup>». این لطیفه‌های وجود انسان هفت هستند و بدین قراراند:

- ۱- لطیفه اول معروف به لطیفه «قلبیه» است که مرتبه پیدایش جسم لطیف است و اساس و ساخت آن از دم هستی بخش فلک الافلاک و نفس عالم بوجودآمده و آن بقول «کربن» نمودار جسم بصورت لطیف است، یعنی قالب ابتدائی جسم لطیف و مکتسب است و بهمین جهت آنرا تجلی آدم (ع) در وجود انسانی نام نهاده‌اند.
- ۲- لطیفه دوم را لطیفه «نفسیه» گویند و آن مقر شهوات و نفس اماره است و مرتبه امتحان و آزمایش است و بهمین دلیل آنرا تجلی نوح (ع) در وجود انسانی نام نهاده‌اند، چه نوح با عصیان و نفس سرکش قوم خود روبرو شد.
- ۳- لطیفه سوم لطیفه «قلبیه» است که در آن جنین نسل روحانی‌ای که در این لطیفه همچون گوهری در صدف مکتوم است، صورت می‌بندد<sup>۲</sup>. گوهر اشاره به همان لطیفه آینده است که ذات محمدیه و طفل مولود در قلب عارف است از این سبب آنرا تجلی ابراهیم (ع) در وجود انسانی نام نهاده‌اند. چون دین اسلام همان دین حنیف

۱ - Ibid.

۲ - Ibid. p. 241



ابراهیمی است و ابراهیم بنا به سنت اسلامی نه یهودی بود و نه ترسا بلکه حنیف بوده است و مسلمان.

۴ - لطیفه چهارم، لطیفه «سریه» است که بقول کربن آستانه آگاهی ممتاز یا آگاهی اولی است (seuil de la surconscience) و این لطیفه مقام گفتگوی باطنی و مناجات سری روح است و آنرا تجلی موسی (ع) در وجود انسانی نام نهاده‌اند.

۵ - لطیفه پنجم، لطیفه «روحیه» است و آن نجابت و شرافت معنوی است و آنرا تجلی داود (ع) در وجود انسانی نام نهاده‌اند.

۶ - لطیفه ششم، لطیفه «خفیه» است، چه بواسطه این عضولطیف است که الهام فیاض روح القدس در وجود عارف متجلی می‌شود. در سلسله مراتب مقامات روحانی، این مقام دست یافتن به مرتبه نبوت است و آنرا تجلی عیسی (ع) در وجود انسانی نام نهاده‌اند. بدانگونه که عیسی (ع)، نبی ماقبل آخری بود و از ظهور آینده خاتم الانبیاء بشارت داد، بهمانگونه نیز لطیفه خفیه، مبشر ظهور آخرین لطیفه است که ختم کلیه لطائف دیگر است.

۷ - لطیفه هفتم، لطیفه «حقیه» است و آن تجلی محمد (ص) در وجود انسانی است و این لطیفه ظاهر سازنده گوهر حقیقت محمدیه است «که در صدف لطیفه ابراهیمی پنهان بود». جنین این حقیقت ممتاز در لطیفه قلبیه تکوین یافت و این جنین از لطیفه ابراهیمی برخاست و به نشوونما پرداخت و مراتب لطیفه‌های سریه، روحیه، و خفیه را طی نمود در لطیفه حقیه که حقیقت محمدیه است شکفته گردید. بدین صورت تکامل انسان روحانی بر سبیل تصاعدی این هفت لطیفه که هر یک مطابق با مقام یکی از اولیاء و انبیاء است صورت می‌پذیرد. دیگر اینکه هر یک از لطیفه‌ها مزین به رنگ خاصی است.

رنگ‌های این لطیفه‌ها متفاوت است. رنگ جسم لطیف یعنی تجلی آدم تاریک و

خاکستری است. رنگ لطیفه نفسیه یعنی تجلی نوح، آبی است، رنگ لطیفه قلبیه یعنی تجلی



ابراهیم سرخ است، رنگ لطیفه سیه یعنی تجلی موسی سفید است، رنگ لطیفه روحیه یعنی تجلی داود زرد است، رنگ لطیفه خفیه (عیسی) نور سیاه است و رنگ لطیفه حقیه یعنی تجلی محمد (ص) زمردین و سبز است و آن رنگ سرالاسرار است. این هفت لطیفه را می‌توان از جهتی با هفت مرکز تانترا مقایسه کرد. البته قبل از هر چیز بایستی افزود که فرقی اساسی بین این دو دید هست که بعداً ذکر خواهد شد. در هر دو صورت کوشش شده است که هم‌آهنگی و تشابه عالم صغیر و عالم کبیر و طبقه بندی آنان را بهم مرتبط سازند. سمنانی انعکاس زمان آفاقی را در زمان انفسی می‌یابد و تانترا هفت طبقه آسمان خدایان را با هفت مرکز عالم صغیر تطبیق می‌دهد. از طرف دیگر غرض در هردو آئین، بیداری و تکامل تدریجی انسان است. از آدم (ع) تا حضرت محمد (ص) وجود انسان رو به تکامل صعودی است و هر کس به لطیفه حقیه راه می‌یابد در واقع به مقام انسان کامل که مختصر کتاب آفرینش است نائل می‌آید.

یوگی نیز با بیداری مرکز هفتمی که چرخ و نیلوفر هزار گلبرگ است به همان مقام شکفتگی حقیقت باطن که آتمان است و آگاهی آگاهیها و سرالاسرار است ممتاز می‌گردد.

مبحث رنگ در هردو آئین نقش بسزائی دارد و معنی مجازی الوان و تأویل آنان مسأله مفصلی است که ذکر آن در این مختصر نمی‌گنجد. در هردو آئین کوشش شده است که کلیه امکانات «عالم صغیر» که آئینه تمام نمای عالم کبیر است تحقق بیابد. در فرضیه سمنانی انسان مقامات اولیاء و انبیاء را بر سبیل تصاعدی می‌پیماید و در لطیفه حقیه به اوج کمال معنوی خود می‌رسد و شکی نیست که بسان آئین «تانترا» در هر مرتبه این سیروسلوک باطنی، سالک کرامات و مقاماتی چند بدست می‌آورد. ولی هدف واحد هردو آئین، تحقق بخشیدن به مقام انسان کامل در اسلام و مقام زنده آزادی در دین هندو است.



اینکه که به مقام مقایسه برخاستیم بایستی گفت که افق دید و روش این دو آئین کاملاً متفاوت است. اول اینکه آئین « تانترا » مراکز را بنحوی از انحاء در نقاط مختلف ستون فقرات قرار داده است، در حالیکه لطیفه‌های سمnانی مقاماتی هستند صرفاً معنوی و با تشریح جسمانی انسان حتی شباهت ظاهری ندارند. « تانترا » پنج مرکز اولی را مطابق با عناصر پنجگانه می‌داند و این مراکز را از لحاظ جهان‌شناسی و سلسله مراتب پیدایش آنان مورد بررسی قرار می‌دهد، حال آنکه لطیفه‌های سمnانی مقامات معنوی اولیاء و انبیاء است و بیشتر مربوط به آن امری است که « تانترا » بدان « کرامات » یا نیروی معجزه آسا می‌گوید (siddhi).

در آئین « تانترا » مانند فرضیه سمnانی هریک از مراکز قرارگاه و مقام یکی ازخدایان است. چون « برهما »، « ویشنو » « رودرا » و غیره ولی‌خدایان هندی قابل مقایسه با اولیاء و انبیاء سنت اسلامی نیستند. خدایان هندی را می‌توان از « لحاظی » با اسماء و صفات ذات باری مقایسه کرد. در فرضیه سمnانی تولد و تکامل عرفانی هر لطیفه، مطابق با دوره ولایت و نبوت است و آخرین لطیفه مطابق با مقام محمدیه است که خاتم الانبیاء است.

در « تانترا » و اصولاً در دین هندو مفهومی مترادف با ولایت و رسالت و نبوت نداریم، راست است که در آغاز هر دوره جهانی، قانونگذار الهی « مانو » شریعت و دها را وضع می‌کند، ولی اصولاً مبحث ظهور حق در محسوسات، در آئین هنداو بصورت « نزول » (avatāra) تحقق می‌یابد و فرق اساسی بین « اواتارای » هندی و اولیاء و انبیاء سنت اسلامی اینست که اولیاء و انبیاء نزدیکان و مقربین خداونداند، در حالیکه « اواتارای » هندی، نزول خود حق است در محسوسات و عالم کون و فساد. روش « تانترا » چنانکه دیده شد جهان‌شناسی است و مبنی بر طبقه‌بندی مقولات هستی است که مربوط به فلسفه « وی شیشیکا » و « سانکھیا » می‌شود، در حالیکه روش سمnانی مبتنی بر دائره ولایت و رسالت و نبوت و تکامل تدریجی آنان است.



در خاتمه می‌توان گفت که علیرغم تفاوت‌های اساسی که از لحاظ سنت دینی و فلسفی بین این دو آئین دیده می‌شود، رئوس مطالب و اصول کلی در هر دو صورت یکی است و آن هم آهنگ ساختن عالم و انسان و تطبیق این دو واحد هم‌بسته است و در هر دو صورت هدف ممتاز و مقصد غائی رسیدن به مقام انسان کامل یا مقام زنده آزادی است.



## فصل پانزدهم

### اصالت صوت یا «پوروامی مانسا»

#### کلیات

واژه «می مانسا» بمعنی تحقیق و تعمق و ژرف اندیشیدن است. این لفظ در سراسر ادبیات مقدس هندوان یافت می شود. مراد از آن توجه خاص و اهتمام مورچه واری است که از دیرگاه، برهمنان برای تفسیر و تعبیر الفاظ و واژه های ودائی و تأویل مراسم عبادی مصروف داشته اند.

«می مانسا» بطور عمومی دوهدف داشته است و برحسب آنکه متوجه وظائف و تکالیف شرعی (dharma) بوده، و یا به غور و بررسی در ماهیت برهمن می پرداخته است، بترتیب به «پوروامی مانسا» (pūrva) یا می مانسای اولی و «اوتارامی مانسا» (uttara mīmāṃsā) یا می مانسای بعدی - که دیده به معرفت برهمن لایتناهی می گشوده - معروف بوده است.

وجه مشابهت این دو «دارشانا» دراینست که هردو از منشأ فیاض ادبیات مقدس ودائی سرچشمه گرفته اند، و در رویه و نحوه تتبع خود، هم بایکدیگر متضاد اند، یعنی موضوع های آنها متفاوت است، و هم از لحاظی یکدیگر را تکمیل می کنند و نسبت این دویک دیگر، نسبت آثار «براهماناها» (brāhmaṇa) است به «اوپانیشادها» یعنی نسبت طریق مراسم عبادی و کردار است به راه معرفت و اشراق. مراد از می مانسای اولی و دومی، اشاره به تقدم زمانی نیست بلکه این تقدم منطقی است بدینمعنی که موضوع تحقیق «پوروامی مانسا» آئین نیایش است، در حالیکه «اوتارامی مانسا» که به «ودانتا» (vedānta) نیز معروف است جنبه لایتناهی و بعد تنزیهی آئین آتمان را مورد استقصاء قرار می دهد و موضوع آن از «پوروامی مانسا»



بلندتر و رفیع‌تر است و بهمین علت آنرا می‌مانسای بعدی و بالاتر می‌دانند. در دوره « برهمنی » آئین نیایش باوج قدرت خود رسیده بود. انجام دادن جزئیات و دقایق مراسم عبادی منوط به تفسیر صحیح آثار مقدس و دائی بود. مجموعه‌های ودائی و « براهماناها » در آن زمان هنوز بصورت نظام یافته‌ای درنیامده بودند و چه بسا مطالب « براهماناها » تاریک و گسیخته و حتی لاینحل جلوه می‌کرد و درک ظرافتها و نکته‌سنجیهای آن بدون کمک یک سنت شفاهی مستمر و پیوسته، امکان ناپذیر بود.

هنگامی که مکاتب گوناگون ودائی (s'ākha) تشکیل یافتند، کتب آسمانی که بر سبیل سنتی لاینقطع از سینه به سینه منتقل می‌شدند، سندیتی تزلزل ناپذیر یافته بودند. مواردی که انجام دادن پاره‌ای از مراسم عبادی در آن شک و شبهه ایجاد می‌کرد، طی قرون متمادی بتدریج حل و فصل گردیده بود و راه حل‌های آنان بصورت پراکنده‌ای در آثار مختلف منعکس بود. رفته رفته قواعدی (nyāya) جهت تفسیر کتب مقدس وضع گردید و بتدریج مراسم پراکنده عبادی، که گاهی نیز با یکدیگر متضاد و متباین بودند، صورت دستوری یافتند خاصه اینکه پس از پیدایش کیش بودائی سنت هندو که شالوده هستی و بقای خویش را متزلزل می‌یافت، ناگزیر معلومات پراکنده‌ای را که مکاتب مختلف ودائی ظاهر ساخته بودند، گردآورد و در باره مطالب عمده آنان تجدید نظری کرد و تا آنجائی که میسر بود به اصلاح آنان پرداخت و سرانجام « جیمینی » (Jaimini) مبانی علم تفسیر ودائی را در قالب یک سلسله قواعد بسیار کوتاه (sūtra) ریخت بدانان نظام بخشید.

در باره نحوه‌ای که « می‌مانسا » مراسم کهن ودائی را تعبیر و تفسیر می‌کند محقق معاصر هندی « هی‌رایانا » می‌گوید: « نباید پنداشت که « می‌مانسا » مراسم عبادی را عین آنچه که در رساله‌های « براهماناها » تعلیم می‌شده است تعبیر می‌کند. تاریخ پیدایش « می‌مانسا » از دوره « براهماناها » متأخرتر است. بهمین سبب



می مانسا در عین حال معرف رشد و انحطاط مفهوم مراسم عبادی است. «می مانسا» در واقع مراسم را از نو تفسیر می کند و بدینسان اساس مراسم کهن را تغییر می دهد. آئین می مانسائی که با آن برخورد می کنیم نمودار یک تغییر عمده ایست و آن کاهش اهمیت مراسم عبادی است که حال تحت الشعاع مبحث رستگاری (mokṣa) قرار گرفته است<sup>۱</sup>.

در واقع تغییر این مرکز ثقل از نتیجه مراسم عبادی - که اصولاً شامل حشر مردگان در نشأت دیگر و پاداش و کیفر اعمال نیک و بد و دست یافتن به بهشت (svarga) بوده است - به مفهوم نجات و آزادی و رستگاری، موجب گردید که این آئین تغییر عمده ای بیابد و از صورت پیشین خود که از لحاظی علم فقه و شرایع و رعایت مراسم جزئی بود، منحرف بگردد و بشکل مکتب فلسفی درآید. وانگهی مروجین این مکتب به شیوه تحقیقی و فلسفی مکاتب دیگری که در حین تکوین بودند، اقتداء کردند و بر آن شدند که «می مانسا» را از صورت فقهی دریاورند و بدان جامه فلسفی بپوشانند.

به نظر «هی رایانا» گروهی از عناصری را که در جنبه فلسفی این آئین نفوذ و رسوخ کرده اند، نه می توان به منابع ودائی منسوب ساخت و نه به فلسفه اشراق اوپانیشادها نسبت داد، بلکه این عناصر بیشتر از مکتب استدلالی و طبیعیات «نیایا - وی شیشیکا» سرچشمه می گیرند. «هی رایانا» معتقد است که هدف «براهماناها» همواره این بوده است که خویش را در ورای مبحث پرستش طبیعت چنانکه در سرودهای ودا متداول بوده، ارتقاء بدهد و روش می مانسای تکامل یافته این بوده است که خود را در ورای آئین نیایشی که «براهماناها» تعلیم می دادند و بعدها در سوتراهای «جیمینی» نظام یافتند، قرار بدهد، اما این اوج بسوی آئین صرفاً نظری در هیچیک از مراحل کامل نبوده است، بنحوی که می مانسای



فعلی طرفه معجونى است از عقاید عقلانى و مباحث جزئى و مفاهیم طبیعى و مابعدالطبیعى و نظرات متشرع و غیر متشرع<sup>۱</sup>.

هدف اصلی «می مانسا» معاینه و مطالعه سرودهای ودائی (mantra) و تفاسیر آنان (brāhmaṇa) است که تاروپرد مراسم عبادی را تشکیل می دهند. «می مانسا» با تعمق در این مطالب قواعدی چند ابداع می کند و در صورت بروز نکته‌ای مشکوک و مجهول، نحوه تأویل و تعبیر آنرا وضع می نماید و روشی درست و صحیح برای حل و فصل مسائل متداول می سازد.

در حین تفسیر این مراسم که شامل کلیه شئون «ودا» یعنی احکام دستوری (viddhi) و منهیات (niṣedha) و سرودهای مقدس (mantra) و متون تشریحی (arthavāda) و اسامی خاص (nāmadheya) بوده است. «می مانسا» روش خاص استدلالی وضع کرد که خط مشی، الگو، و نمونه الهام برای کلیه مکاتب فلسفی دیگر گردید.

طبق این روش، هر بحث و تفسیر پنج مرحله دارد: در مرحله اول مسأله مورد بحث یا موضوع (viśaya) را طرح می کنیم. در مرحله دوم، شبهه و شکی در رد آن ایجاد می کنیم (sams'aya). در مرحله سوم، عقیده‌هایی متضاد با موضوع اولی ابراز می کنیم (pūrvapakṣa). در مرحله چهارم عقیده قطعی (uttara - pakṣa) (siddhānta) خود را نسبت به مرحله سوم اظهار می داریم. در مرحله پنجم نتیجه حاصله را در مباحثات دیگر بکار می بندیم (samgati).

اهمیت بسزای می مانسا در تاریخ فلسفه هند در این است که می مانسا روش و مشرب خاص تحقیقی را که می توانست اساس و پایه هرگونه تحقیق علمی باشد وضع کرده است. دیگر اینکه می مانسا همواره می کوشد که به تفسیر الفاظ بپردازد و در پس عبارات، به نیت و مفهوم اصلی آن پی ببرد و مسأله مهم ارتباط لفظ و



معنی را بنحوی از انحاء روشن بسازد. بدین ترتیب در ایجاد علم فقه اللغة و «علم معنی» (sémantique) نقش مهمی داشته است و ازجهتی می توان گفت که می مانسا مکمل علم دستور زبان (vyākaraṇa) است که فقط به جنبه صوری الفاظ می پردازد. این دو کیفیت که یکی مبنی بر شیوه تحقیقی و روش استدلالی تشریح مسائل، و دیگری مبتنی بر علم فقه اللغة و ارتباط کلام و اندیشه و لفظ و معنی است، یکی از ارزنده ترین خدمات این آئین به جامعه فلسفی هند بشمار است.

واما درباره مندرجات و محتویات می مانسا باید گفت که قسمت عمده عقایدی که در این مکتب ابراز شده، ارتباط چندانی با فلسفه و علوم نظری ندارد و بیشتر مربوط است به احکام دستوری (viddhi - codanā) که بموجب آن تکالیف شرعی (dharma) انجام می پذیرد. «می مانسا» که پیوسته می کوشید از ارزش بالنفسه و اعتبار مطلق و ابدی «وداها» در قبال نظرات فلسفی دیگر، دفاع بکند، و وحی منزل ودائی را چشمه فیاض هرگونه معرفت و دانش بداند، ناگزیر بمرور زمان، جنبه فلسفی بخود گرفت، و سرانجام، چنانکه دیده شد، بصورت دیدگاه فلسفی درآمد.

«می مانسا» ابتداء توجه خود را به مراسم عبادی و اعتقادات جزئی آثار مقدس و مبحث تأویل و تعبیر واژه های ودائی معطوف ساخت. زیرا سندیت آسمانی وداها شالوده نظری این مکتب بود و این آئین می خواست بیش از هرچیز ثابت بکند که ودا واقعیتی است مستقل و متکی بخود و از ازل بوده و تا ابد خواهد بود و هیچ مخلوقی در تألیف و تکوین آن دخالت نداشته است، بلکه منشأ و مبدأ آن ورای انسانی (apauresya) است و بهمین علت بین مآخذ شناختی که «می مانسا» قبول داشت یعنی ادراک، استنتاج، قیاس، ملازمت، ادراک عدم مدرک، و علم لفظی (s'abda) فقط آخرین آنها را (علم لفظی) که مربوط به «وحی منزل» عبارات ودائی بود شایسته آن دانست که به کنه شریعت و وظائف شرعی (dharma) پی برد و بهمین سبب آنرا مافوق وسائل دیگر شناخت پنداشت.



مبحث ابدی بودن وداها در «می مانسا» براساس این سه قضیه نهاده شده است:

۱ - لفظ یا صوت ابدی است. صوت در همه جا و در هر زمان بالقوه موجود و حاضر است و هنگامی که آنرا تلفظ می کنیم صوت نوی نمی آفرینیم، بلکه صوت موجود را از قوه به فعل درمی آوریم. یعنی اصوات بالقوه چون مُشَل افلاطونی همیشه موجوداند.

۲ - دوم اینکه بین لفظ و معنی آن، یا بین اسم و موسوم، ارتباط مرموزی هست که از ابد بوده و خواهد بود. قراردادهای انسانی حاکم بر روابط الفاظ و معانی نیستند، بلکه کلمات بمثابة ذواتی هستند و از هیچ مبدئی پیدا نشده‌اند. الفاظ به شخص معین یا شیئی مخصوص اطلاق نمی گردند بلکه آنان، بوجود آورنده انواع (jāti) هستند و نه اشخاص.

مفهوم ابدی بودن ودامن تجربه مبحث اعتبار بالنفسه شناخت (svatah prāmānya) گردید. علت اینکه پیروان این آئین به این مبحث تکیه می کردند، این بوده است که اگر معرفت، بالنفسه معتبر نبود، شناختی که از ودا مستفاد می گردد قابل اعتماد نمی بود و هیچ ارزشی نمی داشت. دیگر اینکه اگر شناختهای ما اعتباری بالذات نداشتند چگونه می توانستیم به معلومات اکتفاء بکنیم و آنها را معتبر بپنداریم. اگر نیز شناختی در مراحل بعدی تجربه باطل می شود مع الوصف معرفت پیشین از لحاظ اینکه شناخت معتبری بوده است بالنفسه، از درجه اعتبار ساقط نمی گردد.

«می مانسا» بسان مکتب «وی شیشیکا» مبحث تکثر ارواح و مقولات ششگانه و قانون کارما را چون واقعیت‌های انکارناپذیر پذیرفت. بر طبق نظر این مکتب انجام دادن تکالیف و دائی ایجاد نیروی لطیفی می کند که قبلاً وجود نداشته (apūrva) است و این نیرو موجب اجر و پاداش دنیوی و اخروی است. مکافات و پاداش کردار براساس قانون جهانی که در ذات خود «ودا» مستتر است صورت می پذیرد و می مانسا از پذیرفتن پروردگار و کردگار عالم امتناع ورزیده است. مبحث آزادی و رستگاری



در می مانسای قدیمی عنوان نشده بود ولی چنانکه دیدیم این مفهوم بتدریج نضج گرفت و قوام یافت و حتی جایگزین اجر و ثواب شرعی ای شد که صرفاً از انجام دادن مراسم عبادی ناشی می شد. اخلاقیات این مکتب همان انجام دادن و اجرای تکالیف و وظائف شرعی است.

می مانسا بدو مکتب بزرگ تقسیم شد که یکی مکتب « پرابهاکارا » (Prabhākara) است بنام حکیمی که در قرن هفتم میلادی می زیسته است و دیگری مکتب « کوماریلا » (Kumārila) است منسوب به حکیم دیگری که در قرن هشتم میلادی زندگی می کرده است. بین این دو مکتب اختلافات جزئی وجود دارد. سنت هندو به « پرابهاکارا » عنوان مرشد بزرگ (Guru) را بخشیده و به « کوماریلا » عنوان علامه (Bhatta) را داده است. این دو حکیم بزرگ، « می مانسا » را به اوج تکاملش رساندند و آنرا به مقام دیدگاه فلسفی ارتقاء دادند. از این رهگذر « می مانسا » وارد مجرای نوی می شد که در آن مسائل مورد بحث فقط از دریچه ارتباط آنان با مراسم عبادی مورد بررسی قرار نمی گرفت. « می مانسا » یکی از مهمترین مباحث فلسفه هندی را که مبحث شناخت است در مرکز توجه خود قرار داد و واقعیت های جهان را به مصداق مکتب « نیایا - وی شیشیکا » به مقولاتی چند بخش کرد و بتدریج مسأله نجات و آزادی را مطرح ساخت و رستگاری را در تجرد روح و جدائی آن از پلیدی های جسم و حواس و ذهن یافت و سعی کرد که آدمی را از گردونه بازپیدائی رهائی بخشد و او را به مقام زنده آزادی برساند.

### آثار مکتب می مانسا

یکی از مأخذ اصلی « می مانسا » رساله « می مانسا سوترا » (mīmāṃsā sūtra) است که به « جیمینی » (Jaimini) منسوب است. تاریخ نگارش این اثر بسان سایر رساله های مکاتب فلسفی هند بدروستی تعیین نشده است. به نظر « یاکوبی » (Jacobi)<sup>۱</sup>



این رساله در سده دوم و سوم پیش از میلاد تحریر شده است. احتمال دارد این سوتراها از سایر سوتراها قدیمی‌تر باشد. به نظر «هی‌رایانا» تاریخ نگارش آن می‌بایستی در قرن دوم میلادی بوده باشد.<sup>۱</sup>

در آثار کهن هندو چون کتاب «دارماسوترا» (dharma sūtra) و رساله‌دستور زبان «ماهاباشیا» (mahābhāṣya) که به «پاتانجالی» (۱۰۰ سال پیش از میلاد) منسوب است به این سوتراها اشاره شده. تعداد این سوتراها به رقم دو هزار و هفت صد می‌رسد و به دوازده فصل بزرگ (adhyāya) تقسیم شده است. و هر فصل بزرگ به فصول کوچکتری که به «پادا» (pāda) معروف است بخش شده. تعداد این فصول چهار است و هریک، یک یا چند موضوع (adhikarana) را مورد بحث قرار می‌دهد. با اینکه این اثر مبسوط و مفصل‌تر از رساله «براهماسوتراست» (brahmasūtra) معذک از لحاظ تقسیم‌بندی و نظم مندرجات با آن قابل مقایسه است. و این تشابه صوری به نظر «رنو» فرضیه‌ای را که بموجب آن امکان این بوده که تألیف و تدوین این دو اثر مهم مقارن یکدیگر بوده باشد تأیید می‌کند.<sup>۲</sup>

در باره شخصیت نگارنده این اثر یعنی «جیمینی» اطلاعات زیادی در دست نیست و بایستی او را بسان نگارندگان سوتراهای دیگر، شخصیت افسانه‌ای پنداشت و یا، اسم او را، نامی قراردادی دانست که معرف نحوه تفکر خاصی بوده است. این رساله مانند سوتراهای مکاتب فلسفی دیگر بدون کمک تعلیقات و تفاسیری که در باره آن انشاء شده نامفهوم است و نخستین تفسیری که بر آن نوشته شد رساله «شاباراباشیا» (s'abarabhāṣya) اثر «شابارا» (S'abara) است که گویا در قرن چهارم میلادی نگارش یافته است.

«شابارا» خود اشاره به تفسیر کهنتری می‌کند که گویا اثر حکیمی موسوم

۱ - M. Hirayanna : *op. cit*, p. 301

۲ - Louis Renou : *La Mīmāṃsā, L'Inde classique*, Paris, 1953, vol II, p. 9



به « اوپاوارشا » (Upavarṣa) بوده است، ولی این تفسیر اخیر متأسفانه مفقود شده. « شابارا » در تفسیر خود به مشاجرات ضد بودائی پرداخت که از آن پس بصورت سنتی درآمد و سایر مفسران بدان اقتداء کردند.

ولی بدون تردید باظهور « پرابهاکارا » و « کوماریلا » مکتب « می مانسا » جنبه نظری و استدلالی یافت. آثار « پرابهاکارا » یا مرشد بزرگ (Guru) عبارت است از دو تفسیری که وی بر رساله « شابارا » (s'abarabhāṣya) انشاء کرده است که یکی به « بریهاتی » (brhati) و دیگری به « لاگوی » (laghvi) معروف است. « کوماریلا » (Bhaṭṭa) در جنوب هند می زیسته است، وی کلیه مبانی سوتراها و اثر « شابارا » را در سه رساله بزرگ تفسیر کرد. این سه تفسیر بزرگ عبارتند از: « شلوکاوارتیکا » (s'lokavārttika) و « تانترآوارتیکا » (tantravārttika) و « توپتی کا » (tūptīkā).

حکیم دیگر « می مانسا » موسوم به « پارتاشاراتی میشر » (Pārthasārathi Mis'ra) (قرن نهم میلادی) تفسیری بر « شلوکاوارتیکا » نگاشت که به « نیایاراتنامالا » (nyāyaratnamālā) معروف است. رساله دیگر این حکیم موسوم به « شاسترادیپی کا » (s'astradīpikā) است. حکیم دیگری (قرن نهم) رساله ای انشاء کرد که به « ویدی ویو کا » (vidhiviveka) معروف است. حکیم عالیقدر « واکاسپاتی میشر » (Vācaspati Mis'ra) که نام او در فصل سانکھیا و یوگا مذکور شد و وی بدون تردید یکی از مفاخر فلسفه هندو است و در باره بیشتر مکاتب نظری هندو آثاری از خود ظاهر ساخته است، تفسیری بر « ویدی ویو کا » نگاشت که به « نیایاکانی کا » (nyāyakanikā) معروف است.

آثار این مکتب بسیار است و پیروان این دیدگاه فلسفی تا قرن هفتم میلادی آثاری در این زمینه نگاشته اند.

« کاندادوا » (Khāṇḍadeva) (قرن هفدهم) رساله ای موسوم به « باتادیپی کا »



(bhāṭṭadīpikā) نوشت. در پایان می‌توان از رساله «لانگا کشی باسکارا» (Langākṣi) (Bhāskara) که خلاصه‌ای از اصطلاحات فنی «می‌مانسا» است و به «ارتاسامگراها» (arthasamgraha) معروف است و نیز رساله «جیمینیا نیایالاویستارا» (jaiminiyanyāyalāvistara) (قرن چهاردهم) اثر «ماداوا» (Mādhva) و رساله «می‌مانسا نیایاپراکاشا» (mīmāṃsanyāyaprakāśa) (قرن هفدهم میلادی) اثر «آثادوا» (Āpadeva) نام برد.

### مبانی آئین می‌مانسا

**تعریف دارما - هدف اصلی «می‌مانسا»** تفسیر وظیفه و تکلیف شرعی یعنی «دارما» (dharma) است. در بند اول فصل نخست، «می‌مانسا سوترا» می‌گوید: «حال تحقیق (jijñāsā) در باره «دارما» (dharma) آغاز می‌گردد<sup>۱</sup>». سپس می‌افزاید: «وظیفه شرعی آن امری است که مبتنی بر حکم یا دستور و دائی بوده (codanālakṣana) و آدمی را بسوی مطلوب (artha) راهبر باشد<sup>۲</sup>».

پس حال که هدف، دارما یا وظیفه شرعی است باید در ابتدای امر دانست که «دارما» چیست و بچه وسیله‌ای می‌توان آنرا شناخت؟ برای بیان این مطلب می‌توان به روش پنجگانه استدلالی‌ای که «می‌مانسا» بانی آنست، توسل جست و گفت در مرحله اول مسأله‌ای (viśaya) که باید طرح بشود، تعریف «دارما» و شناختن مآخذ معرفتی است که بواسطه آن می‌توان به «دارما» پی برد.

مرحله دوم شک و شبهه (sams'aya) است. آیا براستی می‌توان «دارما» را شناخت و به کیفیات آن آگاه شد.

۱ - M. S. I, 1, 1

athāto dharmajijñāsā

۲ - M. S. I, 1, 2

codanālakṣano' rtho dharmah



مرحله سوم اعتراض و ابراز عقیده متضاد است. « دارما » چون به حس در نمی آید تعریف ناپذیر است و بهیچ وسیله ای نمی توان آنرا شناخت. مرحله چهارم این روش استدلالی، ابراز عقیده قطعی است و آن عبارت از این است که بگوئیم با اینکه دارما در ورای قلمرو حواس ماقرار یافته باوصف این می توان هم آنرا تعریف کرد و هم آنرا شناخت.

مرحله پنجم که نتیجه حاصله است در مباحث بعدی بکار می رود.

« دارما » در متن سوتراها فقط ثواب و عقاب اخروی نیست بلکه مفهوم آن کلی و عمده تر است و مراد از آن وظیفه شرعی یا « آنچه باید انجام داد » است. اگر « دارما » را چنین تعریف بکنیم پاسخ سؤال دوم را نیز که عبارت بود: بچه وسیله ای می توان دارما را شناخت، داده ایم و به این نتیجه رسیده ایم که احکام دستوری « وداها » (codanā) یگانه وسیله شناخت وظیفه شرعی است و شناخت درست « دارما » فقط از ودا مستفاد می شود. این نکته اخیرگویای این است که « ودا » یگانه مأخذ معتبر شناخت دارما است. از این ملاحظات سه مطلب حاصل می شود: ۱- « دارما » مبتنی بر حکم و دستور ودائی است و آن ما را بسوی وصول به مطلوب راهبر است. ۲- ودا، یگانه مأخذ شناخت دارما است. ۳- ودا، یگانه مأخذ معتبر شناخت است<sup>۱</sup>.

حال نتیجه حاصله از مباحثات پیشین (samgati) مبنی بر اینکه آیا « ودا »، یگانه مأخذ معتبر شناخت دارما است یا نه؟ و آیا ضروری است که از مأخذ دیگر شناخت که ادراک و قیاس و ملازمت و ادراک عدم مدرك (abhāva) باشد، استمداد بطلبیم، مرحله اول بحث ما را تشکیل می دهد. پس مرحله اول و موضوع بحث آن، مبحث اعتبار ادراک حس و سایر مأخذ شناخت است.

۱ - Ganganatha Jha : *Pūrva Mīmāṃsā in its Sources*, Benares, 1942,



مرحله دوم شک و شبهه است و آن اینست که از خود بپرسیم آیا معرفت دارما فقط از طریق « ودا » میسر است و بس و یا وسائل دیگر شناخت نیز نقشی در فراگرفتن آن دارند؟

مرحله سوم ابراز عقیده متضاد و اعتراض (pūrvapakṣa) است، یعنی اینکه بگوئیم ادراک و سایر وسائل شناخت نیز موجب شناسائی دارما می‌شوند. مرحله چهارم یعنی عقیده قطعی است (uttara - pakṣa - siddhānta) و آن اینست که ادراک هنگامی معتبر تواند شد که معلوم و محسوس در مقابل عالم و یا حسی قرار گیرد و « دارما » با اینکه موضوع شناخت می‌تواند بود ولی ادراک از فهم آن قاصر است و چون در قلمرو ادراک حسی قرار نمی‌یابد از این سبب، مآخذ دیگر شناخت چون قیاس و استنتاج و ملازمت که مآخذ اصلی معلومات منتج از آنان، همان حس است، از درک « دارما » عاجزاند و بالنتیجه « دارما » را بوسیله ادراک و استنتاج و قیاس و ملازمت نتوان شناخت.

نتیجه حاصله از بحث بالا این بود که ادراک و استنتاج و قیاس و ملازمت، وسائل شناخت «دارما» نیستند. حال باید دید مآخذ شناخت «دارما» کدام است.

۱ - موضوع (viśaya): بین پنج مأخذ مهم شناخت، چهارتای اولی یعنی ادراک و استنتاج و قیاس و ملازمت رد شدند و در باره مأخذ پنجم یعنی علم لفظی مقرر شد که «دارما» را فقط بوسیله علم لفظی (احکام و دائی) می‌توان شناخت. بدین ترتیب موضوع این بحث اعتبار احکام و دائی است.

۲ - شک و شبهه: آیا احکام و دائی، مأخذ معتبری برای شناخت «دارما» است؟

۳ - اعتراض و عقیده متضاد: احکام و دائی متشکل از الفاظ و کلمات اند و لفظ و کلمه برای شناخت «دارما» معتبر نیست چه ارتباط لفظ و معنی قراردادی است و این قرارداد ناشی از استعمال روزمره و عامیانه الفاظ است، درحالیکه مفهوم



« دارما » در چنین قرارداد های اعتباری نمی گنجد . بدین سبب ، کلمه ، وسیله ای برای شناخت « دارما » نمی تواند شد و چون احکام ودائی مرکب از الفاظ هستند پس احکام ودائی نیز از درجه اعتبار ساقط اند .

ع - نظر قطعی : نیروی ذاتی کلمه مبنی بر قرارداد نیست زیرا ارتباط لفظ و معنی ذاتی وابدی است و آغاز و پایان ندارد و احکام ودائی نیز که از الفاظ تشکیل یافته اند بهمانسان تزلزل ناپذیر و معتبر اند و خطا و شبهه را بدان راه نیست . این بود باختصار و ایجاز روش استدلالی پنجگانه « می مانسا » و مبحث « دارما » .

### مبحث ابدی بودن ودا وارتباط لفظ و معنی

مبحث ابدی بودن « ودا » مستلزم آنست که به اصالت صوت (s'abda - pūrvatva) و بعد لایتناهی آن اعتقاد داشته باشیم ، چه عبارات و جملات ودائی متشکل از کلمات اند و کلمه یعنی صوت . اینکه ارتباط صوت ( کلمه ) و معنی چیست ؟ « پارتاشاراتی میشرا » (Pārthas'ārathi Mis'ra) در رساله « شاسترادیپی کا » (sastradīpika)<sup>۱</sup> در باره علم لفظی می گوید : « علم لفظی هم می تواند از مأخذ انسانی سرچشمه گرفته باشد ، و هم از مأخذ فوق انسانی . مأخذ انسانی همان شهادت شخصی معتبر است و مأخذ فوق انسانی دستور و حکم ودائی است . هردوی اینها مأخذ معتبر شناخت اند ولی اولی در صورتی معتبر است که گوینده آن شخص معتمدی باشد ، در حالیکه دومی بالنفسه معتبر است و بهمین علت وداها ابدی هستند یعنی کلماتی که آنان را تشکیل می دهند نیز ابدی اند . »

در باره ارتباط لفظ و معنی « می مانسا سوترا » می گوید : ارتباط لفظ و معنی ابدی است (autpattikastu s'abdasyārthena sambandhah)<sup>۲</sup> . این ارتباط از سوی دیگر ذاتی است و نه ساختگی و قراردادی ، به جهت اینکه صوت و مفهومش آن یا کلمه و معنی اش بطور مستقیم و در آن واحد ادراک می گردند و شناخته می شوند .

۱ - S'astradīpika, Baroda, 1940, p. 99

۲ - M. S. I, 1, 5



به نظر «می مانسا» ، کلیهٔ اصواتی که شنیده می‌شوند بصورت «حروف صوتی» (varna) ظاهر می‌شوند و فقط این حروف یا واحدهای صوتی چون «گا» - «دا» - «ما»<sup>۱</sup> است که به شنوائی درسی آیند. پس اصوات چون حروف صوتیِ مشخص جلوه می‌کنند و چون اصوات ناموزون نا مفهوم (dvani) مانند صدای کلاغ و غیره. بنابراین ، در ادراک هر لفظ و کلمه‌ای ، تعداد ادراکات سمعی ما مساوی با تعداد حروف صوتی‌ایست که در آن کلمه موجود است. ادراکات پی‌درپی‌ای که از حروف صوتی مستفاد می‌گردند آنچنان سریع است که ما می‌پنداریم کلمهٔ واحدی شنیده‌ایم. ادراک هر واحد صوتی ، بمحض ظهور، ناپدید می‌شود ولی تأثیری از خود باقی می‌گذارد و کلیهٔ این تأثرات ناشی از حروف صوتی ، بهم می‌آمیزند و ترکیب می‌یابند و مفهوم کلمه را ایجاد می‌کنند و همین مفهوم کلمه ، معنی لفظ را ادا می‌کند. از این رو هر لفظ بالقوه معنی خود را در بر دارد. و چون ایجاد لفظ و کلمه بر اثر آمیزش و ترکیبات اصوات پیوسته تحقق پذیرفته و کلمه مرکب از این حروف صوتی است ، حروف را ریشه و علت اصلی علم لفظی می‌گویند و الفاظ را ریشه و علت عبارات می‌دانند. این فرضیهٔ تکوین شناخت لفظی را «پرابهاکارا» ابداع کرده است.<sup>۲</sup>

در بارهٔ ارتباط لفظ و معنی گفته شد که ابدی و واجب است. معنی لفظ (artha) بنابراین آنچیزی است که بوسیلهٔ کلمه ادا می‌شود و ارتباط لفظ و معنی منوط به قرارداد های انسانی نیست، بلکه واقعیتی است مستقل. اگر هم معنی لفظی را در وهلهٔ اول نفهمیم ، معذک قبول می‌توان کرد که نیروی بیان کنندهٔ کلمه، صفتی است که بالنفسه متعلق بخود آنست و بدان برسبیل ملازمه (samavaya) تعلق

۱ - الفبای سانسکریت «سیلابیک» (syllabique) است و در هریک از حروف آن صدای «آ» مستتر است.



گرفته است ، چنانکه در مکتب « وی شیشیکا » دیده شد که صوت کیفیت جوهری چون اثیر است و چون اثیر لایتناهی و ابدی است کیفیت آن نیز که برسبیل ملازمه به اثیر تعلق گرفته ، لایتناهی و ابدی است .

علت اینکه «می مانسا کا» (mīmāṃsaka) یعنی پیرو می مانسا تا این حد برای علم لفظی اهمیت قائل می شود و ارتباط لفظ و معنی را ابدی می داند اینست که اگر چنین نبود ، سندیت کتب مقدس که مرکب از الفاظ و عبارتی چند است ، مستند ، برقراردادهای انسانی می شد و هرچه انسانی است متغیر و متمایل به خطا و زوال است در حالیکه ودا واقعی است مستقل و مستمر و قائم بخود .

«جیمینی» در سوتراهای خود اعتراضاتی چند علیه مبحث ابدی بودن صوت بیان می کند و آنها را یکی پس از دیگری طرد می نماید و خلافتش را به اثبات می رساند .

اعتراضات وارده بدین قراراند : ۱ - کلمه ابدی نیست چه منفک از فعلی است (karma - eka) و ما شاهد یک کوشش و فعلی هستیم که بمدد آن کلمه از تارهای صوتی پدید می آید<sup>۱</sup> . دوم اینکه صوت قرار و ثباتی ندارد و بمحض اینکه پدید می آید معدوم می شود (asthānāt)<sup>۲</sup> . ۳ - سوم اینکه وجه امری « بکن » یا « ایجاد کن » (karoti - s'abda) بدان تعلق می گیرد و هرآنچه که مصنوع باشد کار صانعی<sup>۳</sup> است .

۴ - چهارم اینکه ، صوت در آن واحد بوسیله افراد مختلف شنیده می شود یعنی افرادی که درفاصله معینی از منشأ صوت جای گرفته باشند<sup>۴</sup> . ۵ - پنجم اینکه کلمه در تغییر و تبدیل است (prakṛti - vikṛti) و کلمات پیوسته ، در جمله ای تغییر

۱ - M. S. I, 1, 6

۲ - M. S. I, 1, 7

۳ - M. S. I, 1, 8

۴ - M. S. I, 1, 9 : sattvāntare ca yaugapadyāt



صورت می‌دهند و ادغام می‌شوند (samdhi) یعنی بر اثر پیوستگی کلمات بیکدیگر، تغییرات صوتی و صوری بوقوع می‌پیوندد و این مربوط به قوانین صوتی است، بعنوان مثال لفظ «دادی - آنایا» (dadhi - ānaya) تبدیل به «دادیانایا» (dadhyānaya) می‌گردد و در اینجا (i) و (ā) مبدل به (ya) شده است.<sup>۱</sup> ۶ - ششم اینکه بعلت افزایش تعداد تلفظ کنندگان یک صوت، آن صوت شدت می‌یابد - (vr̥dhis'ca)<sup>۲</sup>. (kartṛbhumā)، اگر گروهی صوت واحدی را تلفظ بکنند دامنۀ صوتی آن صدا افزایش می‌یابد.

«جیمینی» در پاسخ اعتراض اول یعنی اینکه صوت بر اثر کوشش و فعلی بوجود می‌آید می‌گوید: «درست است که صوت بواسطۀ کوششی تحقق یافته ولی اگر قبلاً موجود نمی‌بود تحقق نمی‌یافت». مابا تلفظ، صوت را از قوه به فعل درمی‌آوریم.<sup>۳</sup> در پاسخ اعتراض دوم که صوت را فانی می‌پنداشت، می‌گوید: صوت کیفیت اثر است و اثر لایتناهی است. صوت پس از ظهور فانی نمی‌شود بلکه باز به جوهر لایتناهی‌ای که بدان برسبیل ملازمه تعلق گرفته باز می‌گردد.<sup>۴</sup> در پاسخ اعتراض سوم می‌گوید: صوت بعلت کلمۀ «بکن» بوجود نمی‌آید، این کلمه، صوت را فقط از قوه به فعل درمی‌آورد زیرا صوت همواره موجود بوده است.<sup>۵</sup>

در پاسخ اعتراض چهارم می‌گوید: درست است که صوت در آن واحد توسط افراد گوناگون شنیده می‌شود ولی این نه‌اینست که صوتی صادره از منشأ یگانه، تبدیل به اصوات گوناگون گردیده باشد، بلکه صوت مانند خورشید یکی است و همه خورشید را تماشا می‌کنند و اگر به تعداد این تماشاگران افزوده شود یا تعدادشان کاهش بیابد،

۱ - M. S. I, 1, 10

۲ - M. S. I, 1, 11

۳ - M. S. I, 1, 12

۴ - M. S. I, 1, 13

۵ - M. S. I, 1, 14



خورشید کمافی السابق یکی می ماند و دوتا یا چندتا نمی شود<sup>۱</sup>. در پاسخ اعتراض پنجم می گوید ادغام کلمات در حکم تغییر و تبدیل الفاظ و اصوات نیست، چه الفاظ فقط بهم متصل می گردند و ماهیت خود را از دست نمی دهند<sup>۲</sup>.

در پاسخ اعتراض ششم که بلندی و کوتاهی صوت بود، می گوید افزایش و کاهش قوه صوت حمل برافزایش و کاهش خود لفظ نیست.

«جیمینی» پس از رد این اعتراضات، دلائل جدیدی جهت اثبات ابدی بودن و اصالت صوت اقامه می کند و معتقد است که من باب مثال، کلمه ای چون «گاو» پس از تلفظ به اثر باز می گردد و ناپدید می شود و لیکن شناخت مفهوم گاوی که در ذهن شنونده مرتسم و منطبع شده، همچنان باقی می ماند. پس تلفظ کلمه برای ظاهر کردن و انتقال آن به دیگران است<sup>۳</sup> و این شناخت، بعلت مقارنه (yaugapadyāt)، در همه جا حاضر و در ذهن همه کس منعکس است<sup>۴</sup>. چون اگر لفظ گاو را تلفظ کنیم همه از آن یک مفهوم استنباط می کنند. لفظ «گاو» اگر چندین بار نیز تکرار بشود باز همان مفهوم «گاو» را می رساند. از این رو تعدد تکرار در ادراک لفظ گاو کوچکترین تأثیری ندارد (sakhyābhāvāt)<sup>۵</sup>.

کلمات، اشاره به اقسام و انواع (ākṛti - jāti) هستند و نه اشخاص (dravya). هنگامی که متوسل به فعل امری می شویم و می گوئیم «گاو را بیاور» منظور گاو بخصوص نیست، بلکه غرض از آن حیوانی است که به خصائص «گاو بودن» متمایز است. توضیح آنکه کلمات ذوات و معقولاتی هستند ابدی و لایتناهی و از لحاظی

۱ - M. S. I, 1, 15

۲ - M. S. I, 1, 16

وی می گوید: «تغییر و تبدیل (الفاظ) یعنی عدم تغییر آنان» (karnāntaram - avikārah)

۳ - M. S. I, 1, 18

۴ - M. S. I, 1, 19 : sarvatra yaugapadyāt

۵ - M. S. I, 1, 20



شبهه مُشَل افلاطونی هستند و بهمین دلیل، الفاظ اشاره به نوع و کلیت و جنس‌اند و نه به شخص و جزئیت.

از آنچه گفته شد برمی‌آید که صوت اصیل است و چون کتاب «ودا» مرکب از الفاظ است و لفظ نیز مرکب از اصوات است، از این رو «ودا» نیز ابدی است. ولی باید افزود که فقط کتب مقدس و کلام ودائی دارای چنین اعتبار و سندیت انکارناپذیر است و زبان‌های عامیانه و لهجه‌های گوناگون فاقد این اعتبار بالنفسه‌اند. شناخت‌های ناشی از مآخذ «غیر شرعی» در حکم اصوات «منعکس سازنده» و تفسیر کننده آن مفاهیمی است که در ذهن گویندگان وجود دارد و اعتبار این گفتارها را بایستی با معیار شناخت دیگری سنجید و در صورت درست بودن آنان، صحه قبول بر آنان نهاد.

مسأله دیگری که بین پیروان «می‌مانسا» مطرح شده است این است که آیا «ودا» اثر مخلوق و آفریده ایست و یا اثری است مستقل و قائم بخود. اگر ودا از عقل مخلوقی تراوش کرده بود و مصنوع نگارنده یا نویسنده‌ای بود می‌بایستی مانند آثار دیگر ادبی، امکان آن می‌بود که لغزش و خللی در ساختمان آن رخنه بیابد و در اینصورت مبحث اعتبار بالنفسه آن از درجه اعتبار ساقط می‌شد. پس با توجه به مبحث ابدی بودن و اصالت صوت و ارتباط ابدی لفظ و معنی و منشأ فوق انسانی وداها، باید طبق نظر «می‌مانسا» اذعان داشت که ودا اثر ابدی و جاوید و قائم بخود است و خود دلیل خویشتن بوده و نه پایان دارد و نه آغاز.

#### مبحث اعتبار بالنفسه شناخت (svatah - prāmānya)

مبحث اعتبار بالنفسه شناخت بدون تردید یکی از ارزنده‌ترین فرضیاتی است که مکتب می‌مانسا به علوم نظری هند تقدیم کرده است. البته این فرضیه ارتباط نزدیکی با مسأله ابدی بودن «ودا» و مبحث الفاظ و اصوات لایتناهی دارد. اگر



فرضیه اعتبار بالنفسه شناخت پذیرفته نمی‌شد، معرفتی که ما از «ودا» بدست می‌آوریم نه در خور اعتماد می‌بود و نه معتبر. چه اعتبار یک کلمه منوط به «درجه» ارزش و اعتبار شخصی است که آنرا می‌گوید ولی وداها را نه کسی تقریر کرده و نه کسی به تحریر درآورده. پس اعتبار آن مشروط بر هیچ شرط و قیدی نیست و قائم بخود است و بالنتیجه شناختی که از آن مستفاد می‌شود باید بهمانسان بالنفسه معتبر باشد. به نظر می‌مانسا کلیه ماخذ شناخت اعتبار ذاتی دارند باستانی حافظه که مخزن شناخت‌های پیشین است، زیرا درجه اعتبار شناخت را نمی‌توان به محک آزمایش علت و باعث دیگری غیر از خود شناخت سنجید و نه می‌توان تکوین و ایجاد آنرا از راه تجربه نشان داد. شناخت عبارت دیگر خود دلیل خویش است.

مکتب «نیایا» می‌گفت آنچه مامی دانیم این است که معرفت از فعل ادراک ناشی می‌شود و هیچ دلیل و مجوزی در تطابق شناخت و شناخته نداریم که بتوانیم بدان عطف بکنیم و نتیجه بگیریم که ادراک مزبور مطابق موضوع ادراک است. اگر واقعاً هر ادراکی، بالنفسه معتبر می‌بود، پس هیچ شناخت نادرست و بدون اعتباری وجود نمی‌داشت و تخیلات نیز واقعی می‌بود. ولی ما اغلب دستخوش توهم می‌شویم و این معرفت آنست که ادراکات ما همیشه معتبر نیستند، زیرا که معیار اعتبار شناخت، موکول به تجربه پذیری آن شناخت است. یک شناخت هنگامی باطل می‌شود که با واقعیت عینی تطابق نداشته باشد. ادراک سراب و رؤیا غیر معتبر است، چون با توجه به واقعیت عینی آن، می‌بینیم که آن بر هیچ بنیان شده است و آبی که در سراب دیده‌ایم تشنگی ما را فرو نمی‌نشانند و ما را به مطلوب نمی‌رسانند. اعتبار شناخت بایستی مبتنی بر تجربه عملی موضوع آن شناخت باشد، و معیار اعتبار این ادراک باید تحقق پذیرفتن هدف مضمَر در مدرک باشد (artha - kriyā - jñāna)، شناخت بالنفسه وجود ندارد و اعتبار شناخت همانا هم‌آهنگی و انطباق آن است با واقعیت‌های عینی مورد تجربه ما.



« نیایا » چنانکه در فصل مربوط بان مذکور شد معتقد بود که شناخت تحت شرایطی خاص بوجود می‌آید و عللی چند موجب تکوین آن می‌گردند. ولی «می‌مانسا» این فرضیه را یکسره تکذیب می‌کند و می‌گوید هیچ مجوزی نیست که این فرضیه را تأیید کرده و ثابت کند که شناخت از پدیده‌های عینی دنیای خارجی حاصل شده است، چون شناخت خود، روشن‌سازنده، و ظاهر کننده کلیه پدیده‌ها است و آن مفسر هر تفسیر و معرف هر تعریف و عالم هر علم و معرفت است. آنچه را که ما بدان انطباق ادراک با موضوع ادراک می‌گوئیم در واقع تطابق و هم‌آهنگی شناخت پیشین با شناخت پسین است. بمجرد اینکه شناخت پدید می‌آید اشیاء آشکار و روشن می‌شوند و شناخت قائم بخود است و استقلال کامل دارد و برای اثبات اعتبار و وجود خود، به عامل غیر نیازمند نیست<sup>۱</sup>.

مکتب « کوماریلا » (Kumārila) معتقد بود برای آنکه شناخت معتبر باشد می‌باید تازه و بکر (an - adgita) یا بی‌سابقه بوده و خلافتش به اثبات نرسیده باشد (abadhita). مکتب «پرابهاکارا» معتقد بود که علم به شیء خواه قبلاً شناخته نشده، و خواه شناخته شده باشد (anubhūti) در هر حال معتبر است. اینک مسأله‌ای که پیش می‌آید این است که اگر اعتبار شناخت، امری ذاتی پس معلومات غلط و نادرست چسان پدید می‌آیند و از چه منشئی سرچشمه می‌گیرند؟

### شناخت‌های مغلوط

مبحث شناخت‌های مغلوط یا مبحث توهم یکی از مسائلی است که در کلیه مکاتب فلسفی هندی مورد بحث قرار گرفته و بدون شک ارتباط نزدیکی با مبحث وجود در آن مکتب‌ها دارد. مکتب « ودانتای » شانکارا ادراک را زائیده توهم جهانی می‌داند. دنیای خارجی صنع نیروی متخیله عالم است که همچون رویائی



بر عرصه نیستی سایه افکنده. «مایا» یا توهم جهانی، هم هستی است و هم نیستی هم نیروی خلاقیت است و هم نیروی استتار و احتجاب. یگانه واقعیت مطلق همان آتمان است که محمل و اساس واقعیت‌های عینی و ذهنی است. اگر از دور طنابی را ببینیم و آنرا مار تصور بکنیم، یا اگر گوش‌ماهی‌ای به نظرمان نقره جلوه بکند دچار توهم شده‌ایم. ولی این توهم بر طبق «ودانتا»، نه موجود است (sad) و نه غیر موجود (asad)، و نه موجود و غیر موجود (sadasad) در عین حال، و از اینرو آنرا شناختی وصف ناپذیر، (anivacanīya - khyāti) می‌گویند.

اگر آن موجود بود خلافتش هرگز به اثبات نمی‌رسید، ولی غیر موجود هم نیست زیرا اگر غیر موجود بود ادراک نمی‌گردید و ظهور پدیده‌ای که از لحاظی درست است مگر این که خلافتش به اثبات برسد و از لحاظی نادرست است چه بمجرد اینکه به واقعیت آن نائل می‌آئیم باطل می‌شود، بارآورده نیروی متخیله عالم (māyā) است که در تناقض بین هستی و نیستی و خلاقیت و استتار قرار یافته است.

بودائیان مکتب «ماهایانا» که به اصالت ذهن اعتقاد دارند و جهان عینی را مصنوع ذهن می‌دانند، معتقداند که شناخت مغلوط بر اثر نسبت دادن صور ذهنی باشیای غیر موجود (alika) پدید می‌آید. حتی در شناخت درست نیز موضوع خارجی‌ای در بین نیست، ذهن است که بصورت عالم و معلوم جلوه می‌کند. در شناخت مغلوط، صور ذهنی ضمیمه اشیائی می‌گردند که در واقع وجودی ندارند بلکه به طفیل تأثرات دیرینه (vāsanā) ظاهر شده و واقعیت نسبی یافته‌اند.

این فرضیه را شناخت ذهنی (ātmakhyāti) می‌گویند. مکتب «مادیامیکا» (mādhyaṃika) که باصالت خلأ جهانی معتقد بود، فرضیه «عدم شناخت ذهنی» (asatkhyāti) را وضع کرد و گفت حال که همه چیز خلأ است و مبنی بر نسبیت جهانی پس نه شناخت درستی وجود دارد و نه شناخت نادرست.

مکتب «نیایا - وی شیشیکا» و «یوگا» و «می مانسای» کوماریلا مبحث



شناخت متضاد یا « شناخت غیر » (vipārita - khyāti) و « پرابهاکارا » که یکی از علمای بزرگ « می‌مانسا » است مبحث « عدم شناخت » (akhyāti) را قبول دارند.

### شناخت متضاد (vipārita - khyāti) بر طبق نظر کوماریلا

هنگامی یک شناخت متضاد می‌شود که چیزی چون چیزی دیگری نمایان بشود. هنگامی که از دور گوش ماهی بصورت نقره جلوه می‌کند چه پیش آمده؟ گوش ماهی و نقره هردو، واقعیتهای مستقلی هستند و مصنوعات ذهنی نیستند. در چنین ادراکی « ارتباط همانندی » این دو چیز موجب شناخت متضاد و مغلوط می‌گردد و این خطا از عدم مشاهده دقیق و صحیح خصائص این و آن، یعنی گوش ماهی و نقره ایجاد می‌شود. یعنی بر اثر مشاهده رنگ نقره فام گوش ماهی، صورت نقره‌ای که در پیش دیده بودم در ذهنم احیاء می‌گردد و جایگزین شیئی می‌شود که حال در مقابل من قرار یافته است.

هنگامی خلاف این تصور ثابت می‌شود که این ارتباط غلط از میان برود. در عبارت مغلوط « این نقره است »، پس از آنکه توهم از میان رفت، موضوع ادراک یعنی گوش ماهی و ضمیر اشاره « این » دوباره تأیید می‌شود، درحالی‌که محمول یعنی نقره، نفی می‌گردد و از این عبارت حذف می‌شود. نه اینکه بخواهیم بگوئیم که نقره وجود ندارد یا توهمی است، بلکه فقط « ارتباط همانندی » این دو شیء نادرست بوده است. پس از لحاظ وجودی هم موضوع واقعی است و هم محمول که بموضوع اسناد داده می‌شود و خارج از این مورد بخصوص، در این نسبت حکمیه، هم محکوم علیه درست و هم محکوم به.

### عدم شناخت (akhyāti) بر طبق نظر پرابهاکارا

مکتب « پرابهاکارا » فرضیه دیگری ابداع کرده که آنرا « عدم شناخت » (akhyāti) نام نهاده‌اند. در این آئین، مبحث شناخت غلط یا نادرست یکسره نفی شده است.



به نظر این مکتب هر تجربه‌ای، خواه درست باشد خواه نادرست، بالنفسه معتبر است (anubhava). در پاسخ پیروان «کوماریلا» این مکتب می‌گوید اگر فرضیه شناختهای متضاد «کوماریلا» را بپذیریم، لطمه‌ای گران به آئین اعتبار ذاتی شناخت وارد ساخته ایم زیرا در واقع علم نادرست که صرفاً ظاهری است هنگامی بوقوع می‌پیوندد که ما از مشاهده تمایز میان دو چیز یاد و شناخت غفلت بورزیم، مابدین ترتیب مرتکب اشتباهی نشده ایم بلکه از مشاهده تمایزی که میان دو چیز هست غفلت ورزیده ایم، و در نسبت دادن گوش ماهی به نقره نه ادراک گوش ماهی غلط است و نه ادراک نقره، چه فی الواقع بین این دو چیز، هیچ ارتباطی نیست و ما از دیدن این عدم ارتباط غافل مانده ایم. در چنین مشاهد‌های اصولاً شناختی ترکیبی بحصول نمی‌پیوندد و حافظه (smṛti - pramāṇa) باعث می‌شود که ما این واقعیت را ملاحظه نکنیم. در عبارت «این نقره است»، «این» یعنی موضوع، ادراک می‌شود ولی لفظ «نقره است» یعنی محمول، فقط در خاطره احیاء می‌گردد.

به نظر «پرابهاکارا» درستی شناخت را بایستی با معیار فایده و سود عملی آن سنجید. یعنی باید شناخت وسیله‌ای برای وصول به هدفی باشد و ضرورتی در بر ندارد و مقرون بر فعلی باشد که بموجب آن مطلوب حاصل می‌گردد. اگر در برزخ بین شناخت درست و نادرست قرار بگیریم می‌بینیم که از لحاظی هردوی آنان به نظر «پرابهاکارا» معتبر هستند. ولی یکی مفید است و دیگری فاقد این چنین ارزشی است. هنگامی که «حق» جای «باطل» را می‌گیرد، نه اینست که مفهوم منطقی شناخت تغییر بکند یا شناخت نادرست، درست بشود، بلکه ما بدین وسیله شناخت بی‌فایده و بی‌حاصل را رها می‌کنیم و شناخت مورد نیاز خود را برمی‌گزینیم. در اینجا شناخت درست جایگزین شناخت غلط نگردیده بلکه مایکی را که عدم احتیاج عملی آن باثبات رسیده بود، رها می‌کنیم و دیگری را که مورد نیاز است اختیار می‌نمائیم. در پایان می‌توان گفت که رویه کوماریلا در باره شناخت نظری، و رویه «پرابهاکارا» عملی است.



## ادراك (pratyakṣa)

در مکتب «می مانسا» مأخذ شناخت ششگانه اند و عبارت اند از: ادراك (pratyakṣa) استنتاج (anumāna)، علم لفظی (ś'abda)، قیاس (upamāna)، ملازمت (arthāpatti) و ادراك عدم مدرك (anupalabdhi). مکتب ودانتا این پنج مأخذ شناخت را قبول دارد. مکتب «نیایا» فقط چهارتای اولی را می‌پذیرد، یعنی ادراك، استنتاج، علم لفظی و قیاس. مکتب سانکھیا به سه‌تای اولی یعنی ادراك و استنتاج و علم لفظی اکتفاء می‌کند. بودائی‌ان و مکتب «وی شیشیکا» فقط دوتای اولی یعنی ادراك و استنتاج را قبول دارند و مکتب «چارواکها» که معتقد به اصالت ماده بود، فقط ادراك را پذیرفته است.

«می مانسا سوترا» در باره ادراك می‌گوید: «ادراك ظهور معرفتی است که از طریق حواس و بر اثر تماس حواس با روح مستفاد می‌شود<sup>۱</sup>». «ادراك بنظر» پرابهاکارا» شناخت مستقیم (sākṣāt - pratītiḥ) است یعنی عالم و معلوم و علم بالاتفاق و بر سبیل مقارنه شناخت را پدید می‌آورند و بین این سه تلازم است. این دید تمیزی ادراك مرکب را آئین سه گانه ادراك (tripuṭi - pratyakṣa - vāda) می‌دانند.

حواس عبارتند از: ۱- قوه شامه که بورا ادراك می‌کند، ۲- قوه باصره که رنگ را ادراك می‌کند، ۳- قوه ذائقه که مزه را ادراك می‌کند، ۴- قوه لامسه که ادراك کننده لمس است، ۵- قوه سامعه که صوت را ادراك می‌کند، ۶- حس باطن (manas) که ادراك کننده احوال روح از قبیل خوشی و ناخوشی و غیره است. شناخت‌هایی که از اشیاء بدست می‌آیند همیشه بیک کیفیت نیستند و همواره متغیراند و هر لحظه تغییر می‌کنند. از این رو باید تصور کرد که اینان علتی دارند و این علت روح است. دیگر اینکه چنانکه در مکتب «نیایا» ملحوظ شد هر معلولی



را دو علت است که یکی علت مادی (samavāyikāraṇa) و دیگری علت صوری یا غیرمادی (asamavāyi - kāraṇa) است درباره علت صوری می توان گفت که علت صوری، واقع در علت مادی بوده و متعلق بآن است. من باب مثال: اگر بوئی بر اثر تماس جسم و آتش پدید آید، این تماس، علت صوری (غیرمادی) بو بشمار می آید و از سوی دیگر، این تماس بهمان جسم (علت مادی) تعلق دارد که در آتش گذاشته می شود و بوی آن صادر می گردد. بعبارت دیگر علت صوری همان تماسی است که علت مادی با چیزی دیگر (آتش) دارد. ولی روح، علت خویش است و باعثی آنرا بوجود نمی آورد، پس روح ابدی و جاوید است و چون علتی و رای خود ندارد، علت صوری می بایستی که بر سبیل ملازمه، بخود آن متعلق باشد و بهمین دلیل می گویند که علت صوری در خود روح مستتر و موجود است.

بر طبق مکتب « نیایا » چون فقط کیفیت (guna) است که بر اساس ملازمه به جوهری (dravya) تعلق می گیرد و جزء لاینفک آن می شود، پس باید نتیجه گرفت که شناخت، فقط یک کیفیت تواند بود. ادراک که نوع خاص شناخت است، کیفیت مخصوص روح است و برای آنکه این کیفیت به جوهری لایتناهی چون روح تعلق بگیرد، می بایستی که علتی صوری داشته باشد و علت صوری همان تماسی است که روح با جوهرهای دیگر پدید می کند، چنانکه در مثال بالا جسم با آتش تماس می گیرد و بوی از آن صادر می شود. پس علت صوری شناخت، تماس روح با جوهر دیگری است و چون امکان این نیست که این جوهرهای اخیر (یعنی جوهرهایی که روح با آنان تماس می گیرد) نیز از سوی دیگر متعلق به جوهرهای دیگری باشند، ازین سبب نتیجه می گیریم که جوهرهایی که بر اثر تماس آنان با روح، علت صوری شناخت بوجود می آید، جوهرهای مستقلی هستند ولی جوهرها بطور کلی بر دو قسم می توانند بود: ۱- آنهایی که بسیط اند و همه چیز احاطه دارند چون زمان و مکان، ۲- ذرات که لایتناهی هستند ولی همه چیز محیط نیستند.

اینک پر واضح است که جوهرهای محیط همه چیز، با روح تماس نمی گیرند،



چون این جوهرها ، همواره و همیشه با اشیای دیگر در تماس‌اند و آنی این تماس ابدی منقطع نمی‌شود و این تماس همیشگی معلول علتی نیست ، و نمی‌توان پیوند دائمی آنان را علت چیزی بحساب آورد . پس باید پنداشت که جوهری که بر اثر پیوند خود با روح ، علت صوری شناخت می‌شود باید نوعی جوهر ذره‌ای باشد و متحرك به حرکت بوده و در داخل جسمی قرار گرفته باشد که روح بدان حیات و هستی دیده ، و علتی که باعث فعلیت این جوهر ذره‌ای می‌گردد ، همان تماسی است که این جوهر با روح برقرار کرده . این جوهر ذره‌ای همان حس باطن (manas) است که علت صوری شناخت است و حس باطن فقط بمدد خویش شناخت‌هایی از قبیل ناخوشی و خوشی و احوال درونی نفسانی پدید می‌آورد .

اما حس باطن خود فاقد کیفیاتی از قبیل رنگ و بو و غیره است و به‌تنهایی قادر باین نیست که روح را از این کیفیات متمتع بگرداند ، پس در نتیجه نیازمند به واسطه‌هایی است که بمدد آنان بتواند از این کیفیات بهره‌مند بگردد ، و این واسطه‌ها حواس‌اند . حس باطن برای ادراك رنگ محتاج به حس بصری است و برای ادراك صوت محتاج به حس سمعی و غیره است . حال حسی که رنگ ، صفت ممیزه آنست می‌بایستی متشکل از نور و روشنائی باشد زیرا رنگ خاصیت روشنائی است و حسی که بو ، صفت ممیزه آنست می‌بایستی متشکل از خاك باشد ، چه بو ، فقط متعلق به خاك است و این خود گواه بر وجود حس شامه است که منجر به ادراك بو می‌شود . حسی که صوت صفت ممیزه آنست می‌باید متشکل از اثیر باشد چون صوت متعلق به اثیر است و این خود گواه بر وجود حس سمعی است که منجر به ادراك صوت می‌شود و غیره .

ولی بدون حس باطن این اعضاء حسی بکار نمی‌آیند زیرا هرچند هم شیئی با عضوی حسی در تماس مستقیم باشد ادراك نمی‌گردد مگر آنکه همان عضو ، با حس باطن ارتباطی برقرار کرده باشد . بدین ترتیب در هر ادراکی چهار نوع تماس ضرور است : ۱ - تماس محسوس با حس ، ۲ - تماس صفت ممیزه محسوس با حس



متقابل، مثلاً<sup>۱</sup> تماس صوت با اثری که در گوش موجود است، چه صوت کیفیت اثر است، ۳ - تماس حواس با حس باطن، ۴ - تماس حس باطن با روح. در ادراک احوال درون چون خوشی و ناخوشی که ذهنی هستند فقط دو نوع تماس کافی است: تماس احوال درون با حس باطن و تماس حس باطن با روح. اشیائی که بشیوه ادراک مستفاد می گردند بر سه قسم اند: ۱ - جوهرها، ۲ - کلیات و ۳ - کیفیات<sup>۱</sup>.

ادراک دو مرحله دارد که بترتیب آنان را ادراک غیر معین (nirvikalpa) و معین (savikalpa) می گویند. مرحله اول، ادراک در لحظه اول تماس حواس با اشیاء پدید می آید. به نظر «کوماریلا» شناخت در این مرحله نوعی ادراک ساده و بسیط (ālōcana) است و بمثابة ادراکاتی است که نوزادان از اشیاء محیط بخود دارند. در این ادراک بدوی، مفاهیم کلی و جزئی موجوداند ولی هنوز تعقل نشده اند این نوع ادراک را می توان از لحاظی با ادراک اصیل بودائیان (sva-lakṣana) که ادراک خالص و بسیط باشد منجید. به نظر بودائیان فقط ادراکات اولی اصیل است و حادثات دیگر چون مفاهیم کلی (sāmānya lakṣana) و تصورات چه جزئی و چه کلی بمدد نیروی تخیل (kalpanā) ظاهر می گردند و ضمیمه ادراک خالص اولی می شوند.

به نظر «کوماریلا» و «پرابهاکارا»، در مرحله اول ادراک غیر معین، مفاهیم کلی و جزئی ادراک می شوند ولی هنوز خود را به ذهن ظاهر نمی سازند زیرا در این مرحله، قوه حافظه خاموش است و حافظه است که با انعکاس دادن صور اشیاء دیگر در ذهن، باعث می شود که ما ادراکات خود را با آن صور مقایسه و مقابله بکنیم و آنان را برحسب کیفیتشان دسته بندی بنمائیم و سازمان بخشیم و پاره ای را کلی بدانیم و گروهی را جزئی بپنداریم. چون فقط ادراکاتی را جزئی و



کلی تشخیص می‌توان داد که با صور اشیاء دیگر مقابله و مقایسه بشوند و صفات ممیزه‌ای که آنها را از سایر اشیاء متمایز می‌سازند : درك بگردیده و یا بر اثر وجه اشتراکی که آنها با گروهی از اشیاء دیگر دارند ، در دسته آنان جای بگیرند .

در مرحله معین ادراك ، روح بسبب احیای تأثرات دیرینه که در حافظه موجود است ، ادراکات را با ادراکات دیگر مرتبط می‌سازد و خاصیت آنان را بر حسب آنکه جزئی یا کلی هستند دسته‌بندی می‌کند . پس امتیاز بین این دو مرحله در اینست که در مرحله « تعین یافته » ادراك ، حافظه نیز به فعالیت می‌گراید ، ولیکن این فعل و انفعالات حافظه معطوف باشیائی است که قبلاً ادراك شده‌اند و ارتباطی با ادراکات فعلی ندارند . « کوماریلا » و « پرابهاکارا » معتقداند با وصف اینکه مرحله دوم ادراك متکی بر ادراك اولی یعنی ادراك غیر معین است معذک چون در این مرحله ، برخی از مفاهیم و تصورات قوه می‌یابند و روشن می‌گردند بایستی هردوی آنان را مأخذ معتبر شناخت بحساب آورد .

### مبحث استنتاج (anumāna)

مبحث استنتاج در این مکتب ، بی‌شباهت به استنتاج مکتب « نیایا - وی شیشیکا » نیست و مبانی هر دوی آنان تقریباً یکی است . البته تفاوت‌هایی نیز وجود دارد که از ذکر آنها در اینجا خودداری شده است .

### قیاس (upamāna)

مفهوم قیاس در این مکتب با مفهومی که « نیایا - وی شیشیکا » از آن مراد می‌کند اندکی متفاوت است . من باب مثال : اگر مردی که قبلاً « گاوی » را دیده ، به جنگل برود و یک گراز وحشی ببیند ، شباهت این دو حیوان را ادراك می‌کند . شناخت حاصله از مقایسه بین گاو و گراز وحشی ، که متعاقب شباهت صوری بین این دو جانور بوجود آمده ، قیاس و تشابه (upamāna) است و آنرا مأخذ جداگانه



شناخت تشخیص می دهند. علت اینکه این مبحث را مأخذ جدید شناخت می دانند اینست که بعلت دیدن گراز وحشی، ما شباهت آنرا با چیزی (گاو) می سنجیم که در هنگام ادراك گراز وحشی، وجود خارجی ندارد. این قیاس از سوی دیگر فقط بخاطر آوردن نیست، زیرا هنگامی که گاو مشاهده شد، گراز وحشی هنوز دیده نشده بود، و بالنتیجه شباهت آن دو نیز تا آن هنگام ادراك نگردیده بود تا بصورت «تأثر ذهنی» در حافظه مضبوط و منطبع بماند و حال به فعالیت بگراید. چون این تشابه دیده نشده پس صورت آن در ذهن نقش نبسته است تا بمدد حافظه احیاء بگردد و باید تصور کرد که این مبحث تازه است و بازشناسائی نیست.

### ملازمت (arthāpatti)

ملازمت مبحث جدیدی است که «می مانسا» ابداع کرده است. ملازمت تا حدی شبیه استنتاج است ولی با آن فرق دارد. مبحث ملازمت در آئین می مانسا مشحون به شک و شبهه است حال آنکه استنتاج شک و تردید بر نمی دارد. هنگامی که ادراك چیزی مبتنی بر ملازمتی باشد آنرا ملازمت گویند. بعنوان مثال می دانم که «دواداتا» (اسم خاص، بفارسی خدا داد) زنده است ولی چون بسراغش می روم می بینم درخانه نیست. اینک چگونه می توان واقعیت زنده بودن او و غیبتش را آشتی داد. این دو واقعیت متناقض، هنگامی آشتی پذیر توانند شد که من فرض کنم حال که «دواداتا» در منزل نیست پس ناگزیر بجای دیگری رفته است. یعنی زنده است ولی بجای دیگری روانه گردیده. این روش خاصی را که بموجب آن غیبت «دواداتا» از منزل مستلزم آن است که وی در محل دیگری باشد، ملازمت می گویند. مثال دیگر اینست: مردی را در نظر بگیرید که روزها غذا نمی خورد اما همیشه سالم و شاداب است، نتیجه ای که عاید مان می شود این است که این مرد مسلماً شبها غذا می خورد.

پیروان مکتب «نیایا» این مبحث را نوعی استنتاج تعبیر کردند ولی «می مانسا



کاهها» این رویه را واردندانسته می‌گویند رکن دوم استنتاج که دلیل است (hetu) در این مثال یافت نمی‌شود. چه در مثال بالا صرف اینکه بگوئیم «دواداتا» زنده است منجر باین نمی‌شود که وی از خانه خود خارج شده باشد، زیرا او می‌تواند در خانه خود یا در محلی دیگر باشد. و نه جمله «چون او در خانه نیست» می‌تواند نقش رکن دوم استنتاج (دلیل) را ایفا بکند زیرا این دلیل بسهولت می‌تواند دلالت بر آن کند که «دواداتا» در گذشته است. برای اینکه این مسأله را بتوانیم بصورت استنتاج در بیاوریم ناگزیریم که برای اقامه دلیل استنتاج، این دو جمله را یعنی «او زنده است» و «در خانه نیست» با هم ترکیب بدهیم ولی این دلیل مرکب خود اشاره به نتیجه ایست که می‌بایستی از طریق استنتاج حاصل بگردد و این نتیجه همانا خارج بودن «دواداتا» از خانه است و تناقض این نحوه استنتاج در اینست که در دلیل مرکب آن، نتیجه خود استنتاج مستتر است.

### ۵ - ادراك عدم مدرک (anupalabdhi)

«کوماریلا» این مبحث را مأخذ پنجم شناخت می‌داند. وی معتقد است که عدم چیزی را نمی‌توان بکمک حواس ادراك کرد بدلیل اینکه شیئی وجود ندارد تا حواس با آن تماس بگیرند. نسبت بما، میان کلیه اشیاء، یا روابط مثبت وجود دارد (sadrūpa) یا روابط منفی (asadrūpa). فقط در صورت اول است که حواس با اشیاء تماس می‌گیرند و از کیفیات آنان شناخت حاصل می‌کنند. در صورت دوم که نفی شیئی است، ادراك این نفی یا «عدم وجود» (abhāva) آن، فقط بطریق ادراك خاص ذهنی میسر تواند شد. این ادراك را ادراك عدم مدرک می‌گویند.

«پرابهاکارا» این مبحث را مأخذ مستقل شناخت نمی‌داند و می‌گوید که «ادراك» شیء غیر موجود، در حکم ادراك فضای تهی ایست که این شیء قبلاً در آن موجود بوده و آن فضا را اشغال می‌کرده است و هیچ حاجتی نیست که ادراك عدم مدرک را مأخذ مجزای شناخت بپنداریم. «کوماریلا» در پاسخ می‌گوید احتمال



دارد محل و فضائی که این شیء قبلاً آنرا اشغال می کرد اینک خالی نباشد، و اشیای دیگری جایگزین شیء قبلی شده باشند، بعنوان مثال: کاغذ و کتاب امکان دارد جای کوزه را گرفته باشد، اما با وصف این، باز ادراك غیبت و عدم چیزی (کوزه) در محلی که قبلاً در آن بوده و حال اشیاء دیگر آنرا اشغال کرده اند، تحقق می پذیرد.

### مبحث روح و نجات (mokṣa) و خداوند

روح در مکتب «می مانسا» جوهر لطیفی است که سوای جسم و حواس و عقل است. بنظر «پرابهاکارا» روح، فاعل اصلی در پس هر فعل و دریا بنده واقعی هر شناخت است. روح در کلیه شناختها ظاهر است و ابدی و محیط به همه چیز است. «می مانسا» بسان مکتب «نیایا - وی شیشیکا» اصل تکثر ارواح را می پذیرد و معتقد است که ارواح بسیار اند و مساوی با تعداد اجسام و اشخاص موجود در عالم اند. وجود روح از کلمه «من» به وضوح مستفاد می شود و روح نه به ضمیر اشاره «این» تعلق می گیرد و نه به «آن»، بلکه واقعیتش همان مفهوم «ذات» و حقیقت انسان است.

روح عقل نمی تواند بود، چون به نظر «می مانسا» هنگام خواب عقل هیچ فعالیتی ندارد و حال آنکه روح به ادراکات باطن شاعر است. حواس نیز روح نیستند چه بسا انسان شیء واحدی را از طریق حواسی چند ادراك می کند. بعنوان مثال: لمس کردن شیئی که در عین حال دیده می شود مستلزم آنست که ادراك کننده ای سوای این دو حس باصره و لامسه وجود داشته باشد و بتواند مشترکاً و در آن واحد، این دو موضوع متفاوت را درك بکند. این ادراك کننده مشترك بایستی روح باشد، چه حواس فقط با موضوع متقابل خود در تماس اند. می توان مثالی دیگر آورد و گفت شخصی که تازه کور شده چیزی را که در پیش دیده بود بخاطر می آورد و صورت آنرا در ذهن احیاء می کند، در اینصورت ادراك کننده صور مفقود، می بایستی واقعیتی سوای حواس باشد و آن فقط روح تواند شد. جسم نیز ادراك کننده واقعی



نیست ، زیرا آن مرکب از ذرات خاکی است و خاک ذیشعور نیست  
 اگر روح یگانه مأخذ شناخت می‌بود می‌بایستی که شناختهای حاصله بسان  
 خود روح ابدی و باقی می‌بودند و این محال است. پس باید تصور کرد که روح فقط  
 علت « اصلی » شناخت است و علل دیگری موجودند که به طفیل آنان ، شناخت  
 پدید می‌آید. یکی از عللی که موجب شناخت می‌شود تماس روح با حس مشترک است.  
 روح مشحون به تأثرات کردار پیشین (apūrva)<sup>۱</sup> است و این تأثرات باعث تماس روح  
 و حس مشترک می‌شوند. ولی تماس روح با « ماناس » یگانه علت شناخت نیست ،  
 زیرا اگر این تماس برای تولید شناخت کافی بود، شخص کوری نیز قادر به درک کردن  
 رنگ و صورت می‌گردید. پس بایستی حواس نیز در فعل شناخت مدخلیت داشته  
 باشند و بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که روح، فاعل و ادراک‌کننده واقعی و  
 تجربه‌کننده (bhoktr) تجارب شناخت است. جسم موضوع تجربه است و حواس  
 وسائل تجربه هستند و ادراکات بدو گونه ظاهر می‌شوند: ۱- بصورت باطنی چون لذت  
 و رنج و غیره، ۲- یا بصورت خارجی چون آب و خاک و رنگ و غیره. ادراک‌کننده  
 اصیل همانا آگاهی خالص و مطلق است.

ذهن یا حس مشترک « ماناس » (manas) به نظر « پرابهاکارا » متشکل از  
 ذرات است چه اگر بسان روح محیط و لایتجزی و عاری از ذرات می‌بود ، تماسی  
 بین روح و « ماناس » حاصل نمی‌شد و یا اگر این تماس بحصول می‌پیوست ابدی و  
 دائمی می‌بود. « ماناس » سریع‌الانتقال است و هنگامی که ادراکات پیاپی و برق‌آسائی  
 در ذهن بوجود می‌آیند، « ماناس » بر اثر یک سلسله ارتباطات سریع و متوالی، با حواس  
 تماس می‌گیرد. اگر حواس از « ماناس » استمداد نمی‌طلبیدند ، هیچ حسی قادر  
 بادراک‌مدرکی نمی‌بود، همانطوری که مرد پراکنده ذهنی، از دیدن اشیای واقع  
 در مقابل خود عاجز است. چنانکه دیده شد، تماس روح با ذهن بسبب تسلسل

۱- اپورا ، نیروی لطیفی است که از کردار و قربانیهای گوناگون ناشی می‌شود.



تأثرات کردار خوب و بد گذشته که از آثار دیرینه انسان ناشی می‌شود بوجود می‌آید .  
روح با اینکه در کلیه افعال شناخت حاضر است معذک موضوع شناخت نیست .  
روح فاعل اصلی و اس اساس شناخت است و از کلمه «من» انتزاع می‌شود . بدین  
ترتیب روح جزء لاینفک شناختها است و نمی‌توان آنرا از متن شناخت تفکیک کرد .  
شناخت را «خویشتن نما» (svayamjyotiḥ) می‌گویند یعنی شناختی که ما از روح داریم  
همان شناخت شیء معلوم است و شیء هیچگاه معلوم نمی‌گردد ، مگر آنکه روح  
که عالم واقعی است ، اساس و محمل آن بوده باشد . روح و موضوع ادراک بالاتفاق  
در هر فعل شناختی متجلی هستند ، بعبارت دیگر روح همواره معطوف به چیزی است  
و بین مدرک و مدرک تلازم است و این دو در آن واحد ظاهر می‌شوند و این همان  
اصل ادراک سه گانه است که قبلاً بدان اشاره شده (tripuṭi - pratyakṣa) .

ولی با وصف اینکه روح در هر شناخت متجلی است معذک همچون واقعیت  
معنوی و رای آن است ، روح در فعل شناخت فاعل است و نه منفعل . همانطوری  
که فعل راه رفتن معطوف به شخصی است که راه می‌رود و وی را در این مورد خاص ،  
فقط فاعل این فعل می‌پندارند و نه موضوع آن ، بهمانگونه نیز ، روح هنگام حصول  
شناخت با اینکه در خود شناخت مستتر و متجلی است معذک او را در این فعل  
بخصوص ، اصل ادراک کننده و فاعل بحساب می‌آورند و نه منفعل و معلوم . در خواب  
عمیق که هیچ نوع ادراک بوقوع نمی‌پیوندد ، روح نیز ظاهر نمی‌شود و لیکن در  
مرتبه ممتاز آگاهی (turiya) که مقام شعور و هشیاری محض است روح همچون هستی  
و جوهر و منشأ کلیه شناختها متجلی است و این مرتبه آگاهی فقط از طریق آزادی  
حاصل می‌شود<sup>۱</sup> .

نظرات «کوماریلا» در باره روح بی‌شباهت به عقاید و آراء «پرابهاکارا»  
نیست . وی نیز روح را سوای جسم و حواس و عقل (buddhi) می‌داند و آنرا فاعل



واقعی می‌پندارند و محیط به‌همه‌چیز می‌انگارد و می‌گوید: اگر آگاهی روح مستمر و پیوسته نبود و فقط محدود به صور منقطع شناخت‌های متوالی بود، مبحث بازپیدائی و اجر و کیفر کردار که همچون سایه‌ای پی‌گیر روح را تعقیب می‌کند مطرح نمی‌شد<sup>۱</sup>، پس ضروری است که طبیعت فطری روح، آگاهی باشد و این آگاهی ابدی و پیوسته بوده و قادر بآن باشد که در قالب‌های گوناگون در بیاید و میراث روحی و روانی انسان را از درجه‌ای بدرجه دیگر هستی منتقل بکند<sup>۲</sup>.

باوصف اینکه روح در انجام دادن افعال عادی حیات فاعل غیرمستقیم است یعنی روح این افعال را بمدد جسم انجام می‌دهد، معذک افعالی کلی وجود دارند مانند هستی و شناخت که اصل فاعل آنان مستقیماً خود روح است<sup>۳</sup>. روح بمدد مفهوم «خود آگاهی» یعنی «من» ادراک می‌شود (aham - pratyaya - gamya)<sup>۴</sup> و در ضمیر شخصی «من» مفهوم یک اصل داننده و ادراک کننده مستتر است و این اصل، محمل و اساس هر شناخت است<sup>۵</sup>. قضیه نقیض این اصل مبنی بر اینکه بگوئیم «روح نیست» باطل است، چه مفهوم کلی «من» که در هر تصور و ادراکی موجود است خلاف آنرا باثبات می‌رساند<sup>۶</sup>.

در پاسخ اینکه اگر الفاظ قادر به ادراک روح نباشند، روح بچه وسیله‌ای شناخته می‌شود؟ «کوماریلا» می‌گوید: روح را خود روح، منور می‌سازد و روشن می‌کند. بعبارت دیگر روح «خودنما» است. یعنی اینکه هر روحی ادراک کننده خویش است. روح دیگر، یعنی روحی که در قالب دیگر جای گرفته است آنرا نمی‌شناسد

۱ - *S'lokavārttika; ātmavāda*, p. 34, Ganganatha Jha's translation

۲ - *Ibid.* p. 73

۳ - *Ibid.* p. 76

۴ - *Ibid.* p. 107

۵ - *Ibid.* p. 110

۶ - *Ibid.* pp. 136 - 139



مگر بشیوه استنتاج. روحی که در قالب دیگر واقع شده قادر به شناختن روح «من» نیست، بلکه شخص غیر، بامشاهده کیفیاتی چند که برسبیل ملازمه به روح خود او تعلق می گیرند و با مقایسه آن کیفیات باخصائص روح «من»، بشیوه استنتاج توسل می جوید و باین نتیجه می رسد که من نیز روح دارم. روح او از برای شناسائی خود او «خودنما» و «خویشتن افروز» است، حال آنکه برای من چنین نیست و من باید از طریق استنتاج از وجود روح او آگاهی بیابم.<sup>۱</sup>

در باره ارتباط روح و جسم، «کوماریلا»<sup>۲</sup> می گوید کیفیت این ارتباط بر اثر تأثرات کردار پیشین (karma) تعیین می گردد. روح در بند جسم محصور می ماند تا تأثرات دیرینه به نتیجه برسند و بتدریج تصفیه بشوند. این ارتباط مستمر و پیوسته روح با جسم، بسان ارتباط همان با مکان و زمان است.

نجات هنگامی تحقق می پذیرد که سوخت کردار پیشین به پایان برسد. انسان باید بطریق مراسم عبادی (nitya - karma) متوسل بشود تا پس از بطلان جسم آزاد بگردد و از گردونه باز پیدائی خلاصی بیابد.

«می مانسا» اصل خالق و پروردگار را نپذیرفته است. جهان هرگز آغاز نداشته و مصنوع صناعی نیست و هیچ نیرو و قدرتی آنرا نپرورانده و از ماده نساخته است، پس نه خالق است و نه خلقتی، نه انحلال است و نه قیامت و نه بطلان صور. عالم همچنان وجود داشته و نه آفرینشی (sr̥ṣṭi) بوده است و نه انحلالی (pralaya). باید متذکر بود که «می مانسا» یگانه مکتب متشرع هندو است که اصل آفرینش و انحلال عالم را نمی پذیرد.

۱ - Ibid . p. 145

۲ - Tantravārttika, pp. 518 - 520

Ganganatha Jha's translation, op. cit



## ودا و مراسم عبادی

«ودا» شامل پنج موضوع مهم است که عبارت‌اند از حکم و دستور (viddhi)، سرودهای مقدس (mantra)، منهیات (pratiṣedha)، متون تشریحی (arthavāda) و اسامی خاص (nāmadheya).

**الف - احکام ودائی -** «ودا» بطور کلی شامل سرودهای مقدس (mantra) و «براهماناها» (brāhmaṇa) است که تفاسیر سرودها است. فرق اساسی بین این دو دسته در اینست که سرودها توضیحی هستند و «براهماناها» دستوری<sup>۱</sup>. در واقع احکام دستوری شامل همان «براهماناها» است.

حکم ودائی (viddhi, codanā) بواسطه وجه التزامی (optatif) ابراز می‌شود یعنی من باب مثال در حکمی چون «هرآنکس که طالب بهشت است می‌بایستی قربانی بکند» (yajeta svargakāma)<sup>۲</sup>، دو مبحث موجود است: یکی «هرآنکس که طالب بهشت است» (svargakāma) و دیگری وجه التزامی یعنی بایستی قربانی بکند (yajeta). این فعل از سوی دیگر شامل دو قسمت است که عبارت‌اند از «ریشه» (dhātu) که در اینجا ریشه «یاج» (√yaj) است و پسوند «تا» (ta) که علامت شخص سوم وجه التزامی است و مفهوم فعل امری را می‌رساند. در این پسوند (ta) دو عنصر موجود است که یکی حالت «فعل بودن» (ākhyātatvam) و دیگری حالت «التزامی بودن» (lingatvam) را می‌رساند<sup>۳</sup>. حالت فعل بودن مشتمل بر کلیه زمان و وجوه افعال است، چون وجه اخباری، وجه امری، وجه التزامی، وجه دعائی، زمان حال و ماضی مطلق و ماضی نقلی و ماضی بعید، زمان آینده:

۱ - M. S. II, 1, 3

۲ - Langākṣi Bhāskar : Artha Samgraha, Poona, 1932, p. 6

۳ - Ibid .



مستقل قریب و مستقل بعید و مستقل شرطی. ولیکن حالت التزامی بودن (lingatvam) فقط در وجه التزامی مشهود است و نه در وجوه دیگر.

اینک در مفهوم این وجه التزامی (yajeta) دو اصل مستتر است: ۱ - اصل قربانی کردن، ۲ - تحقق بخشیدن به این قربانی. یا عبارت دیگر فعل و اجرای آن. فعل، مربوط به ریشه (yaj) است و انجام دادن فعل مربوط به پسوند (ta) است. این نیروی تحقق بخشیدن را در «می مانسا»، «بهاوانا» (bhāvanā) می گویند و معانی دیگر آن «بوجود آوردن»، «هستی بخشیدن» یا نیروی فاعلی است. این نیروی فاعلی موجب پیدایش آن چیزی می گردد که می باید پیدا بشود.<sup>۱</sup>

این نیروی فاعلی دو گونه است: نیروی فاعلی معطوف به نتیجه یا هدف (ārthībhāvanā) و نیروی فاعلی متکی بر لفظ و کلام (s'abdī - bhāvanā). در باره نیروی فاعلی که معطوف به هدف است: ۱ - آنچه که می بایستی تحقق پذیرد، هدف نهائی است، که همان بهشت است. ۲ - وسائلی که بواسطه آن هدف مرغوب تحقق می یابد، همان فعل یا عمل قربانی است. ۳ - نحوه بکار بستن این قربانی شامل جزئیات قربانی است.<sup>۲</sup>

در مورد نیروی دوم که نیروی فاعلی متکی بر لفظ و کلام است. آنچه باید تحقق بیابد در حکم وجه التزامی مستتر است: ۱ - باید فلان عمل را انجام داد. ۲ - وسیله ای که بواسطه آن این دستور و حکم تحقق می یابد، خود فعل دستوری است یعنی وجه التزامی. ۳ - نحوه بکار بستن آن از متون تشریحی (arthavāda)

۱ - Ibid . p. 7

۲ - Ibid : sa dvidhā s'abdībhāvanā ārthībhāvanā ceti

۳ - توضیح آنکه هر نیروی فاعلی شامل سه عنصر است، در جمله «هرآنکس که طالب بهشت است بایستی قربانی بکند»، ۱ - عنصر اول هدف است که همان بهشت باشد، ۲ - وسیله همان قربانی و آتش است، ۳ - نحوه اجرای آن شامل جزئیات و امور مربوط به انجام دادن این قربانی بخصوص است.



بدست می‌آید. دربارهٔ ارتباط این دونیروی فاعلی لفظی و نیروی معطوف به هدف بایستی متذکر شد که مطلوب یا هدف مرغوب قائم بر نیروی فاعلی لفظی است و از آن بوجود آمده، عبارت دیگر هدف از حکم دستوری مشتق می‌شود.

**انواع و اقسام احکام دستوری - احکام دستوری چند گونه هستند:**

۱- حکم و دستور جهت انجام دادن فعل (karmotpattivākya)، مثلاً: «بایستی که قربانی آتش را انجام داد» (agnihotra).

۲- اجرای جزئیات مربوط به حکم دستوری (gunavākya). مثلاً: «بایستی ماست را نیز قربانی کرد».

۳- حکمی که نتیجهٔ آن نیز ذکر گردیده (phalavākya). مثلاً: «هرآنکس که طالب بهشت است بایستی قربانی آتش بکند».

۴- حکمی که در آن انجام دادن کاری بخصوص نتیجه‌ای بخصوص در بردارد (phalāya - guna - vākya). مثلاً: «هرآنکس که طالب هشیاری حواس است باید فلان قربانی را بکند».

۵- حکمی که در آن اجرای یکی از مراسم عبادی را با شرایطی چند قید کرده‌اند. مثلاً: «باید فلان قربانی را همراه با شربت جاویدانی (soma) انجام داد».

**تقسیم‌بندی دیگر احکام چنین است:**

۱- حکم مجهول (apūrva - viddhi)، یعنی حکمی که اگر جزئیاتش ذکر نمی‌گردید، محتوی آن دانسته نمی‌شد. مثلاً: «بایستی دانه‌های گندم را با آب مقدس شستشو کرد».

۲- حکم محدود کننده (niyama viddhi)، برطبق این حکم انجام دادن فلان کار با فلان وسیله، بر طرق دیگر ارجح است. مثلاً: «دانه‌های گندم بایستی کوبیده بشوند». گاه را از گندم بوسیلهٔ دیگر نیز می‌توان جدا کرد، ولی کوبیدن، طبق این دستور، بروسائل دیگر جدا کردن آن دو، ارجح است.



۳ - حکم معین و سلب کننده (parisāmkhyā viddhi) ، حکمی است که بین امکاناتی که برای انجام دادن فعلی موجود است ، یکی را معین بسازد و بقیه را سلب بنماید. مثلاً: در جمله « من افسار را در دست می گیرم » ، غرض آنست که من افسار اسب را بدست می گیرم و نه افسار حیوان دیگر را. مفهوم اسب در این حکم معین ، مستتر است و سایر امکانات از آن سلب شده است.

در حکم محدود کننده (niyama viddhi) ، طرق گوناگونی که جهت انجام دادن یکی از رسومات عبادی وجود دارد برای ما معلوم است و این حکم بخصوص فقط یکی از راه های انجام دادن آنرا برگزیده و بر دیگران ترجیح داده است. در حکم مجهول (apūrva - viddhi) ، از محتوی حکم، آگاه نیستیم و این حکم ، فلان رسم نشناخته را برای ما تکلیف می کند و روشن می سازد. در حکم معین (parisāmkhyā) محتوی دستور برای ما معلوم است و امکانات اجرای آن نیز برای ما واضح ، ولی در این حکم بین امکانات بسیاری که جهت انجام دادن این امر موجود است، یکی معین گردیده و بقیه سلب شده است. احکام ودائی چنانکه دیده شد منبع سرشار فضیلت است و با اجرای آنان ما وظائف و تکالیف شرعی خود را انجام می دهیم و اجر و پاداش خود را در نشأت دیگری دریافت می داریم.

### ب - سرودهای مقدس (mantra)

سرودهای مقدس اغلب در مدح و ثنای خدایان ودائی سروده شده است. سرودهای مقدس نه ما را مکلف به انجام دادن فعلی می کنند، و نه ما را از انجام دادن فعلی برحذر می دارند، بالنتیجه یگانه ضرورت و لزوم این سرودها همان توضیحاتی است که اینان در باره مراسم عبادی می دهند و امور مربوط به قربانی را در ذهن ما مجسم می سازند.

### ج - متون تشریحی (arthavāda)

متون تشریحی تکمیل کننده احکام دستوری هستند و در این متون ، هدف



احکام دستوری قاعدتاً قید گردیده. بعنوان مثال، دلیل حکمی چون «فلان کار را باید انجام داد» در این متون ذکر شده است زیرا فلان مراسم عبادی ایجاد کننده فلان فضیلت است و فلان ثواب را در بر دارد. پس در نتیجه این متون تشریحی به نحوی از انحاء مربوط با حکام ودائی و دستوری است.

#### د - اسامی خاص (nāmadheya)

این اسامی اشاره به اصطلاحات فنی‌ایست که به برخی از مراسم عبادی و اشخاص تعلق می‌گیرد. نگارنده این مطالب را باختصار و ایجاز هرچه تمام‌تر ذکر کرده است چون بیشتر این امور مربوط به مراسم عبادی ودائی است و از لحاظ علوم نظری چندان اهمیتی ندارد.



## فصل شانزدهم

### حکمت الهی یا ودانتا

#### کلیات

بین شش مکتب فلسفی برهمنی، آئین و مکتب « ودانتا » بی گمان کاملترین و متشروع ترین آنان است. ودانتا در عین حال بهترین نمونه سنت اصیل هندو و وارث شرعی کیش برهمنی است. « ودانتا » از سوی دیگر چنانکه در فصل پیش دیده شد با آئین « می مانسا » مرتبط است. بدین معنی که « می مانسا » در بادی امر، هدفی مضاعف داشته است و بر حسب آنکه به تفسیر و تشریح تکالیف و وظائف مراسم عبادی می پرداخته و یا توجه خود را به معرفت برهمن و آئین نظری اوپانیشادهای مصروف می داشته، آنرا بترتیب « پوروامی مانسا » یا تحقیق نخستین و « اوتارامی مانسا » (uttara mīmāṃsā) یا « می مانسای بعدی » و یا « تحقیق در کیفیت برهمن » (brahma mīmāṃsā)، می نامیده اند. آئین ودانتا سرنوشتی بس شگرف داشته و از دوران ماقبل بودائی تا آستانه اعصار جدید همچنان در گسترش و ترویج یافتن بوده است و آثار بدیع اساتید و حکمای این مکتب در تکامل و اشاعه مبانی آن بسیار مؤثر بوده است. آئین ودانتا چون منشعب از منشأ اصیل و کهن کیش برهمنی است و پرورده معنویت آن است، از این رو سایر مکاتب هندی را تا حدی تحت الشعاع قرار داده است. فلسفه ودانتا طی قرون متمادی آنچنان وسعت و دامنه یافت که امروزه بسیاری از افرادی که به کلیه شئون فلسفه هندو احاطه ندارند فلسفه هند را مترادف همان آئین ودانتا می دانند.

کلمه ودانتا از دو جزء « ودا » (veda) و « انتا » (anta) یعنی پایان، ترکیب یافته است. و مراد از آن تعلیمات عرفانی « وداها »، یا عبارت دیگر « اوپانیشادها »



است که با گروه چهار سامهیتا یعنی ریگ، آتھاروا، ساما، یاجور، و «براهماناها» و «اریانکاها»، دسته نوشته‌های «شروتی» را تشکیل می‌دهند. شروتی چنانکه قبلاً مذکور شد اشاره به حقایق منزل «وداها» است که شامل دو قسمت مجزا بوده که عبارت بوده‌اند از طریق کردار و مراسم عبادی (karma kāṇḍa) و طریق عرفان و راه اشراق و فرزاندگی (jñāna kāṇḍa). این طریق اخیر همان ودانتا است.

اگر واژه «ودانتا» را تحت‌اللفظی تعبیر کنیم «ودانتا» مساوی با متون و تصنیفات اوپانیشادهاست که سرآمد ادبیات رمزی و تمثیلی کیش هندو و آئین سری‌ایست که در دوران باستان ودائی بدیده جهان بین و جامع بین زنده آزادان ارزنده، از طریق مکاشفه، ظاهر گردید و به شیوه مجازی در قالب تمثیل و رمز ریخته شد و از نسلی به نسل دیگر چون گنجینه گرانبهای حقایق معنوی منتقل گردید و عارفان کوشیدند تا راز آنها را نامحرمان مکتوم بدارند. باینکه اوپانیشادها هسته مرکزی ورئوس مطالب آئین ودانتا هستند معذک ودانتا چون دیدگاه فلسفی برای نخستین بار در رساله معروف «براهماسوترا» (brahma sūtra) جلوه گر شد و آنچه امروز از کلمه ودانتا مستفاد می‌شود همان پنج مکتب بزرگ ودانتا است که توسط بانیانی چون «شانکارا» (S'ankara)، «رامانوجا» (Rāmānuja)، «نیم‌بارکا» (Nimbarka)، «مادهوا» (Madhva) و «والابا» (Vallabha) بنیان گردید.

این پنج مفسر بزرگ در صدد تفسیر و تعبیر «براهماسوترا» برآمدند و شیوه تمثیلی مطالب فشرده آنها را براهین محکم و مباحثات فلسفی آشکار ساختند و هریک از آنان «سوتراها» را بامذاق و مشرب فلسفی خود منطبق ساخت و قریحه و استعداد سرشار خود را مصروف کشف معانی رمزی آن نمود و براساس آن مشرب جدیدی پی‌ریزی کرد. بانیان بزرگ آئین «ودانتا» برای پی‌ریزی آراء و عقاید خود از براهماسوترا اتخاذ سند کردند. اما باید اذعان داشت که تفسیر این مفسران بزرگ چندان هم بی‌پایه و اساس نبوده است و نمی‌توان آنها را تک اندیش و تکر و بحساب



آورد زیرا این حکماء اشاره به اساتیدی می کنند که ظاهراً هادی آنها بوده اند و آنان را در این راه دشوار راهنمایی می کرده اند و اصولاً سنن مربوط به علم تأویل حقایق ودائی هنوز هم در آن زمان زنده و منشأ اثر فراوان بوده است.

بین پنج حکیمی که «سوتراها» را تفسیر کرده اند، شانکارا شهرت کم نظیری بدست آورده. این شهرت خیره کننده را هم بایستی حمل بر شخصیت شگرف آن حکیم عظیم الشان کرد و هم بایستی آنرا به قدرت تجزیه و تحلیل و شیوه مجادله و مباحثه و سبک نگارش بدیع و کلام بلیغ و اندیشه دقیق آن استاد بزرگ نسبت داد. تأثیر فلسفه شانکارا آنچنان فراخ و وسیع بوده است که هر گاه سخن از ودانتا بمیان آید برای بسیاری از افراد، غرض همان مکتب ودانتائی است که وی ابداع کرده است.

#### براهماسوترا (brahma sūtra)

تاریخ نگارش «سوتراها» بدرستی تعیین نشده است. «براهماسوترا» که مأخذ اصلی این آئین است مستقیماً مربوط به سنن کهن اوپانیشادهاست. طبق سنت هندو نگارنده آن شخصی افسانه ای معروف به «بادارایانا» (Bādarāyana) بوده است که گویا در سده پنجم پیش از میلاد مسیح می زیسته است. بر طبق سنت دیگر او همان «ویاسا» (Vyāsa) است که مؤلف حماسه بزرگ و «پورانها» بوده است. به نظر «داسگوپتا» چون این رساله تقریباً همه مکاتب دیگر هندی بالاخص مکاتب بودائی را تنقید کرده است، احتمال نمی رود که بسیار دیرینه باشد و بی گمان تاریخ نگارش آن در سده دوم پیش از میلاد بوده است.<sup>۱</sup>

«یاکبی» معتقد است مشاجرات لفظی ای که این اثر با مکاتب مایایانای بودائی کرده، حاکی از آنست که براهماسوترا در حدود قرن سوم میلادی تحریر شده است. «ماسون اورسل» (Masson - Ourcel) می گوید: «انتقاداتی که سوتراها در قبال آئین های مایایانا ایراد کرده اند، معرف تاریخ نسبتاً متأخر نگارش آنان است».



اما به نظر « بلواکار » (Belvakar) هیچ معلوم نیست که مراد از آئین خلای (s'ūnya) تیره ماهايانا که مورد انتقاد شدید این اثر قرار گرفته، همان آئین « ایده‌آلیستی » « ناگارجونا » و دیگران باشد و احتمال این هست که « سوتراها » اشاره به مکاتب ابتدائی بودائی کرده باشند و نه مکاتب ناگارجونا و غیره، در اینصورت تاریخ نگارش براهماسوترا را باید مقدم بر قرن پنجم و ششم میلادی دانست<sup>۱</sup>.

به نظر همین محقق « براهماسوترا » چنانکه در وضع فعلی مشاهده می‌شود پرداخته و ساخته یک تکامل تدریجی است و هسته مرکزی آن، احتمالاً یک کتاب دستور مبانی فلسفی بوده که اساساً از « چاندوگیا اوپانیشاد » اتخاذ سند می‌کرده است، ولی بتدریج این متن اساسی تغییراتی چند پذیرفت و آنچنان بسط و ترویج یافت که زبده مطالب اوپانیشادها را در بر گرفت و رساله مشترک میان کلیه مکاتب نظری ودائی گردید و سرانجام در مرحله آخری تکامل خود که دوره نظام یافتن قطعی آئین ودانتاست، جنبه انتقادی بخود گرفت و به نقد مکاتب رقیب و غیر متشرع بودائی پرداخت.

شیوه نگارش این اثر که رئوس مطالب را به اختصار و ایجاز هرچه تمام‌ترین می‌کند و آنها را بصورت معماهایی لاینحل و غامض جلوه می‌دهد از همان ایام ایجاب کرد که تعلیقات و حواشی بسیاری بر آن بنگارند. همین پرده ابهام و پیچیدگی از سوی دیگر، موجب شد که بانیان و مفسران این مکتب « سوتراها » را بنا به ذوق و مشرب شخصی و بر طبق سنتی که بدان تعلق داشتند، تعبیر بکنند و حکم کردن قطعی براینکه کدام یک از این تفاسیر معرف سنت اصیل تعلیمات شفاهی سوتراها بوده است، از اشکالات حل نشدنی جهان هند شناسی است.

نه « شانکارا » و نه « رامانوجا » هیچیک نکوشیدند تا تفاسیر خود را با متن

۱ - S. K. Belvakar : *Vedānta Philosophy*, Poona, 1929

۲ - V. S. Ghatē : *Le vedānta*, Paris, 1918



سوتراها تطبیق بدهند و در نتیجه هریک از آنان « براهماسوترا » را طبق سنتی خاص تفسیر کردند و نظرات خود را بدان آمیختند و در قالب افکار خود گنجاندند. قدر مسلم آنست که « براهماسوترا » اساس کار مفسرین گردید و در قرون وسطی آئین ودانتا بصورت شکیل یک مکتب فلسفی درآمد و توسط پنج حکیم بزرگ به پنج مکتب نظری که شرح آن بعداً خواهد آمد انشعاب یافت.

### گوداپادا (Gauḍapāda)

مدت زمانی که از تاریخ نگارش « سوتراها » تا طلوع آئین شانکارا می گذرد چندان روشن نیست. دوتا از ارزنده ترین آثار این دوره یکی رساله « یوگاواسیشتا » (yoga vāsiṣṭha) است که نگارنده آن ناشناس است و این اثر به فارسی تحت عنوان « جوك باشست » ترجمه شده است و دیگری تصنیفی است معروف به « گوداپادیا کاریکا » (gauḍapādīya kārīkā) که اثر « گوداپادا » (Gauḍapāda) است. « یوگاواسیشتا » منظومه مفصلی است که بشیوه « پوراناها » تحریر شده و به شش فصل بزرگ بخش گردیده است. به نظر « داسگوپتا » نگارنده این تصنیف همزمان با « گوداپادا » یا متقدم بر آن بوده است.<sup>۱</sup> « یوگاواسیشتا » اثر فلسفی است که بصورت تعالیم عامیانه جلوه گر شده. نگارنده آن قریحه خاص شاعرانه داشته و مطالب خود را به استعارات دلکش و به شیواترین و لطیف ترین تعبیر پرورانده است. این منظومه بسان « گوداپادیا کاریکا » متأثر از آئین « ماهایانا » است. به نظر « لا کمب »<sup>۲</sup> در حالیکه رساله اولی یعنی « یوگاواسیشتا » متمایل به مکتب « شونیاوادا » (s'ūnyavāda) (معتقد به اصالت خلأ جهانی) است دیگری تمایل به آئین « ویجنیانوادا » (vijñānavāda) دارد. از لحاظ آرمان های اخلاقی

۱ - S. Dasgupta : *A History of Indian Philosophy*, vol II, Cambridge, 1961, p. 231

۲ - O. Lacombe : *L'absolu selon le védānta*, Paris, 1937, p. 17



« یوگاواسیشتا » تابع طریق تلفیق یافته کردار و معرفت است و از انجام دادن کورکورانه مراسم عبادی اجتناب می‌ورزد و معتقد است که کمالات اخلاقی و مناعت طبع مرهون جوهر فطری انسان است که سرنوشت خویش را تعیین می‌کند و راه آزادی و رستگاری را برمی‌گزیند.

« گوداپادا » گویا استاد استاد شانکارا بوده است. به نظر « داسگوپتا » گوداپادا مهمترین حکیمی است که بعد از سرایندگان نابغه آسای اوپانیشادها برخاسته و کوشیده است که تمایلات یکتاپرستی صرف اوپانیشادها را با شیوه‌ای روشن و دلپذیر بیان بکند و آنان را بصورت تعلیمات منظم سازمان بخشد. « گوداپادا » فقط تفسیری بر « ماندوکیا اوپانیشاد » (māndūkyopaniṣad) انشاء کرد که معروف به « گوداپاد یا کاریکا » است. شکانکارا معتقد بود که آئین ودانتای عاری از ثنویت (advaita vedānta) را گوداپادا از ودا استخراج نموده و ابداع کرده است. شانکارا در باره استاد استاد خویش می‌گوید: « خویش را به پای استاد بزرگ می‌افکنم و او را می‌ستایم. آنکه محبوب محبوب من است. آنکه چون آدمیان را غوطه‌ور در اقیانوسی دید که بوجود سوسماران باز پیدائی مهلک گشته بود، و بعزت مهربانی و ترحم بر آنان، دریای « وداها » را با عصای معظم خرد درهم آمیخت و آنچه را که در ژرفنای قلب وداها وجود داشت و خدایان جاوید را نیز بدان دسترسی نبود، بدست آورد<sup>۱</sup> ».

گوداپادا، استاد « گویندا » (Govinda) بود و « گویندا » استاد « شانکارا » بوده است. تاریخ تولد و مرگ « گوداپادا » مانند سایر اساتید بزرگ هندی دستخوش شک و تردید است و برخی منکر وجود تاریخی وی شده‌اند و تاریخ رساله « کاریکا » را به سده پنجم قبل از میلاد رسانده‌اند<sup>۲</sup>. به نظر « داسگوپتا »<sup>۳</sup>، « گوداپادا » تقریباً

۱ - S. Dasgupta : *A History of Indian Philosophy*, vol I, p, 423

۲ - O. Lacombe : *op. cit*, p. 15

۳ - S. Dasgupta : *op. cit*, p. 423



همزمان با شانکارا بوده است و بظن قوی هنگامی که شانکارا طلبه‌ای جوان بود و به تحصیل معارف ودائی می‌پرداخت، «گوداپادا» هنوز در قید حیات بوده است زیرا شانکارا اذعان دارد که از خرمن فضائل آن استاد توشه‌ای چندبرگرفته و ریاضت و تقوای شاگردان او را نیز ستوده است.

محقق معاصر هندو «ماهادوان» در تحقیقی که درباره احوال و افکار گوداپادا کرده جملاتی چند از آن حکیم برگزیده و با عبارات بودائی خاصه با گفته‌های «ناگارجونا» مقایسه کرده است و شباهت‌های شگرف آنان را نمایان ساخته و معتقد است که این وجه مشابهت را نمی‌توان صرفاً حمل بر تصادف کرد، چه گوداپادا با آئین «مادیامی‌کا» (mādhyaṃika) (اصالت خلأ) مأنوس بوده و با آن آشنائی کامل داشته است، از این رو می‌بایستی که بعد از «ناگارجونا» متولد شده و یا لااقل همزمان با او بوده باشد. درباره تاریخ دقیق تولد گوداپادا وی متمایل به تاریخ سده پنجم بعد از میلاد است.<sup>۱</sup>

در اینکه گوداپادا از آئین ماهایانا متأثر بوده است شکی نمی‌توان کرد، چه قرائن موجود بر چنین ادعائی صحه قبول نهاده‌اند.

گوداپادا اثر خود را به چهار فصل تقسیم کرده است: ۱ - متون ودائی (āgama prakaraṇa)، ۲ - عدم واقعیت عالم (vaitathya prakaraṇa)، ۳ - عدم ثنویت - توحید (advaita prakaraṇa)، ۴ - خاموشی مشعل برافروخته (alātaś'anti). در فصل اول گوداپادا سه درجه هستی مراتب وجود را بررسی می‌کند. واقعیت مطلق عالم کبیر و صغیر که آتمان است (ātman) چگونه در این سه درجه

۱ - بعنوان مثال گوداپادا می‌گوید: «هیچ چیز نه از خود پیدا می‌شود، و نه از غیر» (svato vā parato na kiñcit vastu jāyate). ناگارجونا می‌گوید: «موجودات نه از خود پدید می‌آیند و نه از غیر».

(na svato jāyate bhavaḥ parato naiva jāyate)

رجوع شود به: T. M. P. Mahadevan : *Gauḍapāda*, Madras, 1960. pp. 14 - 16



وجود جلوه گرمی شود؟ آتمان در عالم بیداری (عالم ناسوت) بصورت «وی شواناری» (vais'vanari) یا طبیعت کل و در عالم رؤیا (عالم مثال) به صورت «تی جاسا» (taijasa) یا عالم نفسانی که شاعر به واقعیت‌های درون است (hyantaprājñataijasah)<sup>۱</sup> و در عالم رؤیای عمیق (عالم لاهوتی) که آگاهی و فرزانه‌گی (prajñā) است پدیدار می‌شود.

سپس گوداپادا برای نشان دادن وحدت این سه مرتبه وجود می‌گوید: «ویشنو (عالم بیداری) در داخل چشم راست است و عالم رؤیا (taijasa) در ذهن است و آگاهی و هشیاری محض در اثیر قلب است و آتمان به سه صورت، در جسم متجلی است» (tridhadehe vyavasthitah)<sup>۲</sup>. هرآنکس که این سه را یکی بداند از بند تجارب حیات آزاد می‌گردد.

گوداپادا سپس نظرات و آراء مختلف آفرینش جهان را برمی‌شمارد و می‌گوید: «گروهی گویند که خلقت اراده خالق است (icchāmātram prābho) برخی پیدایش موجودات را از زمان می‌دانند (kālat prasūtīm bhūtānām)<sup>۳</sup>». گوداپادا بعد به تفسیر مرتبه چهارم وجود که مقام بی‌مقامی و در حکم بُعد تنزیهی و جنبه لایتناهی و سرمدی برهنه است می‌پردازد و می‌گوید: «توریا» (turiya) (مرتبه چهارم - مرتبه ذات) موجب خاموشی کلیه رنج‌هاست و آن یزدان (is'ānah)، گرداننده ابدی و عاری از ثنویت و منشأ کلیه هستی‌هاست<sup>۴</sup>. مرتبه بیداری و رؤیا در بند سلسله

۱ - G. K. I, 1

۲ - G. K. I, 2

dakṣiṇākṣimukhe vis'vo manasyantastu taijasah ākāś'e ca hr̥di prājñastridhā  
dehe vyavasthitah

۳ - G. K. I, 8

۴ - G. K. I, 10

nivṛtteh sarvaduḥkhānām is'ānah pabhuravyayah . . .



علت و معلول اند، مرتبه خواب عمیق فقط علت است و نه معلول و مقام چهارم نه این است و نه آن<sup>۱</sup> (نه علت است و نه معلول) و آن مقام نظارت و شهادت بر همه چیز است (sarvadrk)<sup>۲</sup>. آنکه روحش تحت استیلای نیروی متخیله عالم است و بخواب (غفلت) فرو رفته است، چون بیدار بشود آنگاه به مقام «پیدا نشده» (ajam)، «هرگز بخواب نرفته» (anidram)، «برویا در نیامده» (asvapnam)، بی همتای (advaita) «توریا» آگاه می شود<sup>۳</sup>.

در فصل دوم گوداپادا جهان را رؤیا و سرابی بس فریبنده تصور می کند و منکر واقعیت آن می گردد. «آتمان» (ātman) خویشتن را (ātmānam) باخویشتن (ātmanā) و به برکت نیروی خلاقیت خویش (svamāyayā) تصور کرده است. خداوند اشیاء و کائنات و عالم را که در ذهنش نقش بسته بودند متکثر می سازد و آنان را به خارج منعکس می نماید<sup>۴</sup>.

اشیای عینی در حکم تجلیات ذهنی است. آنچه در داخل ذهن است بالِحِظَةُ برق آسای اندیشه (cittakālāh) ظاهر می گردد و با آن خاموش می شود و آنچه در خارج است در دو آن، و دو لحظه (dvaya kālāh) موجود است (یعنی قبل از ادراک و هنگام ادراک) ولی اینان تخیلی پیش نیستند. وجه تمایز بین اشیاء عینی و افکار ذهنی ناشی از توهم و خیال است<sup>۵</sup>. اشیاء خواه در داخل ذهن تاریک و غیر ظاهر باشند

۱ - G. K. I, 11 : dvau tau turye na sidhyatah

۲ - G. K. I, 12 : turyam tat sarvadrk sādā

۳ - G. K. I, 16

anādimāyayā supto yadā jīvah prabudhyate ajamanidramāsvapnamadvaitam  
budhyate tadā

۴ - G. K. II, 12

۵ - G. K. II, 13 این آفرینش ذهنی شباهت بسیار با مکتب «ویجنیاناوادا» دارد

۶ - G. K. II, 14



و خواه در خارج روشن و نمایان، بهر حال زائیه<sup>۱</sup> تخیل ماهستند (kalpitā eva te) و وجه تمایز بین آنان ناشی از تنوع حواس است<sup>۱</sup>.

نحوه وقوع این تخیل خلاقه در دو مرحله است. ابتداء خداوند ارواح مقید (jīva) اشخاص را در ذهن خلاق خود می‌پروراند و سپس به آفرینش اشیای خارجی و باطنی می‌پردازد<sup>۲</sup>. همانگونه که در تاریکی طنابی خویش را چون مار جلوه می‌دهد و مار به نظر می‌آید، بهمانگونه نیز آتمان بعلمت نیروی خلاقه خود، بصور گوناگون، در وهم جلوه می‌کند و چون ماهیت طناب دانسته شود، توهم «مار» خاموش می‌شود و فقط طناب می‌ماند و بس، بهمانگونه نیز اگر ماهیت آتمان شناخته شود رؤیای جهان در لحظه‌ای فرو می‌ریزد و منهدم می‌شود<sup>۳</sup>.

گروهی جهان را خلقت می‌پندارند و برخی آنرا انحلال می‌دانند و جمعی آنرا بقاء و استمرار می‌نگارند. و لیکن کلیه این تصورات آفرینش ذهنی است و همانگونه که رؤیا و سحر بی بود است (svapnamāye)، بدانگونه که کاخی در آسمان بی پایه است، همانطور نیز این عالم برای دانایانی که در او پانیشادها تعمق کرده‌اند بی بود و قرار است<sup>۴</sup>.

«گوداپادا» سپس با لحنی که شباهتی شگرف به عبارات «نا گارجونا» دارد و بطور یقین متأثر از آثار ماهایانا است می‌گوید: «نه انحلال است و نه پیدایش و نه کسی در بند اسارت است و نه کسی در کوشش است و نه کسی طالب آزادی است

۱ - G. K. II, 15

۲ - G. K. II, 16

۳ - G. K. II, 17 - 18

anis'citā yathā rājjurandhakāre vikalpitā sarpadhārādibhirbhāvaistadvadātmā  
vikalpitah

۴ - G. K. II, 31

yathā vis'vam idam dr̥ṣṭam vedānteṣu vicakṣanaih



و نه کسی بدان نائل آمده است. و این است واقعیت مطلق<sup>۱</sup>. «حق و رؤیا، مقابل هم قرار یافته و توهمی متقابل پدیدآورده اند. حق را همان اشیای غیر واقعی تصور می کنیم و اشیاء را هم حق عاری از ثنویت می اندیشیم. طناب را ما می پنداریم و آتمان را به اشیاء متفرقه و متکثره نسبت می دهیم، درحالی که حق، عدم ثنویت (advaita) و محمل و اساس کلیه تصورات عینی و ذهنی است<sup>۲</sup>. و «حق را که عدم تصور (nirvikalpa) و خاموشی جمله پدیده ها (prapañcopas'amah) است عارفان دانش پژوه (علوم ودائی) (muni - vedapārāga) که منزّه از گزند شهوت و ترس و حرص اند (vītarāga - bhaya - krodha) (به چشم مکاشفه) دیده اند<sup>۳</sup>. در این بند لفظ «خاموشی پدیده ها» بدون تردید بودائی است.

در فصل سوم گوداپادا می گوید: «حال از برهمن سخن خواهم گفت، برهمنی که آزاد از محدودیت است، هرگز پیدا نشده و همانندی محض (samatām gatam) است. چگونه آنچه که هرگز بوجود نیامده، در همه جا سریان یافته<sup>۴</sup>؟ آتمان بمثابة فضای داخل کوزه است<sup>۵</sup>. همانطوری که فضای محبوس در اشیاء، به صورت کوزه های مختلف محصور شده و مانند خود کوزه ها محدود گشته است، و اگر کوزه بشکند فضای داخل آن به فضای لایتناهی باز می گردد، بهمانگونه نیز جان (پس از آزادی از محدودیتهای جسم و ذهن و غیره) به روح می پیوندد. پس

۱ - G. K. II, 32

na nirodho na cotpattirna baddho na ca sādhaḥ.

na mumukṣurna vaimukta ityeṣā paramārthatā

۲ - G. K. II, 33

۳ - G. K. II, 35

vītarāgabhayakrodhairmunibhirvedapārāgaiḥ nirvikalpo hyaṃ dr̥ṣṭaḥ

prapañcopas'amo' dvaya

۴ - G. K. III, 2

۵ - G. K. III, 3



روح مانند اثیر است و بحدود اشیای متکثره جهان احاطه گشته و گوئی که با آفرینش پیدا می‌شود و با انحلال عالم باطل می‌گردد، درحالیکه دراصل محیط بهمه چیز است و در هر جا و هر مکان و هر زمان همواره موجود است و در کلیه اشیاء و کائنات و هستیها مانند اثیر لایتناهی منتشر و در سریان است.

گوداپادا برای نشان دادن اینکه ارتباط روح فردی با روح کلی عالم، ارتباط جزء و کل نیست و این دو اصل عین هم بوده و از یک سنخ اند می‌گوید: «بدانگونه که فضای داخل کوزه نه دگرگونی فضا و نه جزئی از آن است، بهمانگونه نیز روح فردی (جیوا) نه دگرگونی آتمان است و نه جزئی از آن است<sup>۱</sup>». «چنانکه آسمانی که به گرد و غبار کدر گشته، به نظر کودکان سیاه ظاهر می‌شود، بهمانگونه نیز حق به نظر بی‌خردان آلوده به پلیدیها جلوه می‌کند<sup>۲</sup>».

در بند اول فصل چهارم گوداپادا لب به ستایش می‌گشاید و صفات معبودی را می‌ستاید که بطرز عجیبی شبیه بودا است وی می‌گوید: «آن مرد بزرگ را می‌ستایم که معرفتی فراخ چون آسمان داشت و بدانست که جمله پدیده‌ها مانند آسمان تهی‌اند». (dharmān gaganopamān). «گوداپادا» واژه «دارما» (dharma) را در اینجا به معنی بودائی «عنصر» و «پدیده» تعبیر کرده است، در حالیکه «دارما» در آئین هندو مفهوم عدالت و فضیلت و نظام اخلاقی عالم را دارد. استعمال این لفظ بمعنی عنصر و پدیده خود گواه بر تأثیر بودائی است.

گوداپادا دربارهٔ رابطه علت و معلول بحث جدلی‌ای به پیش می‌آورد که ما را بیدرنگ بیاد مباحثات حکیم بودائی «ناگارجونا» می‌اندازد وی می‌گوید: «هر که علت را همان معلول بداند یعنی معلول را صورت بالفعل علت بداند پس باید تصور

۱ - G. K. III, 7

۲ - G. K. III, 8

yathā bhavati bālānām gaganam malinam malaiḥ tathā

bhavatyabuddhānāmātmā 'pi malino malaiḥ



کند که علت خود زاده شده است. حال چگونه آنچه هرگز بوجود نیامده پدید می‌آید؟ و چگونه آنچه که ابدی است (nityam) تکرار اختیار می‌کند (bhinnam)<sup>۱</sup>. «اگر معلول سوای علت نباشد پس بایستی اذعان داشت که معلول نیز بسان علت هرگز زاده نشده (ajam) و اگر چنین باشد چگونه علتی که متمایز از «معلول بوجود آمده» (jāyamānāt - karyāt) نیست، در عین حال ابدی می‌تواند شد؟» (dhruvam)<sup>۲</sup>.

اگر علت از معلول پیدا شود و این اخیر نیز از علت بوجود آید، ناگزیر بایستی تصور کرد که پدری از فرزندی زاده شده است (putrājjanma pituh)<sup>۳</sup> و این تناقض است. هیچ شیء نه از خود (svato) و نه از غیر خود پدید نمی‌آید. هیچ چیزی بوجود نمی‌آید که هست باشد، یا نیست باشد، یا هست و نیست باتفاق باشد<sup>۴</sup>. کلیه تجارب ما مبتنی بر اشیاء خارجی است و اگر دوگانگی عینی و ذهنی نبود همه چیز معدوم می‌شد و رنج نیز منهدم می‌گردید. اگر اشیاء را در نظام توالی و پیوسته مشاهده بکنیم یا اگر اشیاء را از لحاظ عللی که آنان را پدید آورده در نظر بیاوریم (yuktidars'anāt)، تجارب حسی ما از اشیای خارجی و علل عینی مستفاد خواهند شد. اما از لحاظ واقعیت وجودی (bhūtadars'anāt) اشیای خارجی و علل عینی

۱ - G. K. IV, 11

kāraṇam yasya vaikāryam kāraṇam tasya jāyate jāyamāna kathamajam,  
bhinnam nityam katham ca

۲ - G. K. IV, 12

۳ - G. K. IV, 15

۴ - G. K. IV, 22

svato vā parato vā' pi na kiñcit vastu jāyate sadasat sadasadvā' pi na  
kiñcit vastu jāyate



بی‌اساس و بی‌دلیل اند (animittvam)<sup>۱</sup>، زیرا اشیاء بخودی خود واقعیتی ندارند و در حکم پدیده‌های ذهنی هستند.

« همانگونه که حرکت شعله یک مشعل گهی راست و گهی کج است . (rjuvakrādikābhāsam alātaspanditam)<sup>۲</sup>، بدانگونه نیز امواج ذهنی بصورت عالم و معلوم، داننده و دانسته جلوه می‌کنند. چنانکه مشعل خاموش، نه حرکت دارد و نه صورتی از خود ظاهر می‌سازد، ذهن خاموش نیز بدانگونه از هر ظهور و پیدایشی مبری است<sup>۳</sup>. پس اشیائی که پیدا می‌شوند و مصداق می‌یابند در واقع هرگز بوجود نیامده‌اند و ظهور آنان به برکت افسون « مایا » (māyopamam) تحقق یافته است و این مایا نیز تخیلی بیش نیست<sup>۴</sup>. » بدانگونه که ازدانه‌ای تخیلی، نهالی تخیلی ببار می‌آید و آن نه باقی است و نه فانی، علت وجودی عناصر و پدیده‌های جهان نیز بدینگونه است<sup>۵</sup>. »

کلیه مظاهر جهان از تکرر و تضاد امواج ذهنی چون عالم و معلوم، باطن و ظاهر، اندیشنده و اندیشیده ظاهر می‌گردد و ذهن خود در اصل همان آتمان (ātman) است و در واقع خالی از محتوی است (nirviṣayam) و عاری از هرگونه پیوستگی و استمرار و ارتباط است و ابدی و سرمدی و باقی است. مادام که عناصر

۱ - G. K. IV, 25

۲ - G. K. IV, 47

۳ - G. K. IV, 48

aspandamānam - alātam - anābhāsamajam yathā aspandamānam

vijñānām - anābhāsamajam tathā

۴ - G. K. IV, 58

۵ - G. K. IV, 59

yathā mayāmayād bījād jāyate tanmayo' nkurah nāsau nityo na cocchedī  
tadvaddharmeṣu yojanā



را همچون علت و معلول ، مؤثر و اثر ، دریابیم در گرداب توهم دریای باز پیدائی (samsāra) محصور می‌مانیم .

اشیاء از لحاظ نسبی و تجربی (samvrtti) وجود دارند و نه از لحاظ مطلق (paramārtha)<sup>۱</sup> . آنان مظاهر بی‌بودی هستند و چون نسبی‌اند البته بیکدیگر مربوط شده‌اند ، اما تسلسل این پدیده‌ها بسان پایه‌های نردبان سحر انگیزی است که بر هیچ قرار گرفته باشد . گفتن اینکه اشیاء وجود دارند (asti) یا وجود ندارند یا هم وجود دارند و هم ندارند یا متحرك (cala) یا ساکن ، یا ساکن و متحرك در عین حال هستند سرگرمی کوتاه فکran و تیره خردان است<sup>۲</sup> . و هر که به مقام بی‌علتی و بی‌سببی (animittatvam) برسد بمقام مجرد از ترس و اندوه و شهوت نائل آید و از آن متمتع گردد .

در اینکه « گوداپادا » متأثر از آثار « ماهایانا » بالاخص « ناگارجونا » و رساله « لانکاواتارا » (lankāvatāra) بوده است از عبارات او به وضوح ثابت می‌شود ، حتی برخی او را بودائی پنداشته‌اند . در واقع گوداپادا می‌خواسته است ترکیب و امتزاجی از آئین خلأ و اصالت تصورات ذهنی ماهایانا و مبحث آتمان اوپانیشادها بوجود بیاورد . چون باید اذعان داشت که این دو آئین و نحوه تفکر ، یعنی ماهایانا و اوپانیشادها ، مبحث « ایده‌آلیستی » را به منتها درجه کمال رسانیده و هر یک از طریق خاص خود ، هستیها و کائنات را رؤیای فریبنده و سرابی بی‌بود انگاشته است .

### آثار مکتب ودانتای عاری از ثنویت (Advaita)

پیش از آنکه به تفسیر مکتب شانکارا و چهار بانی دیگر ودانتا پردازیم شایسته است شرح مختصری از تصنیفات مهم این مکتب ذکر کنیم . قدیمی‌ترین تفسیری که از رساله « براهماسوترا » در دسترس ماست تفسیری است که شانکارا

۱ - G. K. IV, 74

۲ - G. K. IV, 83



بر آن نگاشته است. این تفسیرِ ارزنده بی‌گمان یکی از شاهکارهای ادبیات فلسفی جهان است و چه از لحاظ قدرت بیان و رسائی عبارات، چه از لحاظ شیوه نگارش و تعادل لفظ و معنی، منشأ سرشار الهام رسالات بسیاری بوده است که طی قرون متمادی آئین‌ودانتا را تکمیل کرده و بدان جلا و شکوهی خاص بخشیده‌اند.

«آنانداگیری» (Ānandagiri) که مرید شانکارا بود تفسیری بر تفسیر استاد خود تحریر کرد که به «نیایا نیرنایا» (nyāyanirnaya) معروف است. «واچاسپاتی میشرا» (Vācaspati Mis'ra) (قرن نهم میلادی) که تفسیرجامع او در باره مکتب سانکھیا مذکور شد، حاشیه‌ای بر تفسیر شانکارا نگاشت که به «بهاماتی» (Bhāmatī) معروف است. شاگرد دیگر شانکارا موسوم به «پادماپادا» (Padmapāda) تفسیری انشاء کرد که به «پانچاپادیکا» (pañcapādika) مشهور است.

آثاری که از مکتب شانکارا بوجود آمد بسیار مفصل است و ذکر کلیه آنان در این مختصر نمی‌گنجد. در پایان می‌توان از رساله «ودانتا پاریباشا» (vedāntaparibhāṣā) اثر «دارماراجا» (Dharmarāja) (قرن هفدهم) که بیشتر مربوط به مبحث شناخت است و رساله کوچک «ودانتا سارا» (vedāntasāra) اثر «ساداناندا» (Sadānanda) (نیمه اول قرن شانزدهم) که مخلوطی از ودانتا و عقاید سانکھیا است و رساله «پانچاداشی» (pañcadas'ī) که منسوب به «ویدیارانیا» (Vidyāranya) است و رساله کوچک «امتیاز بین شاهد و مشهود» (dr̥gdrs'ya viveka) که هم به «بهاراتی تیرتا» (Bhāratī tīrtha) منسوب است و هم به شانکارا و «ویدیارانیا» یعنی مؤلف «پانچاداشی»، نام برد.

### استاد شانکارا (S'ankarācārya)

مفسران و علمداران بزرگ مکتب ودانتا چنانکه قبلاً ذکر شد عبارت بوده‌اند از شانکارا، «رامانوجا» «نیم بارکا»، «مادهوا» و «والابا». بین این پنج، شانکارا و رامانوجا از سایرین مهمتر هستند و بین این دوی اخیر شانکارا دارای



مقام بالاتر و ممتازتری است، بنحوی که پاره‌ای را عقیده براینست که مکتب ودانتا معادل همان آئینی است که شانکارا ابداع کرده است.

هیچ نامی چون اسم « شانکارا » در تاریخ فلسفه برهمنی بهتر شناخته نشده است و هیچ آئینی چون آئین او در تفکر هندو بطور عمومی، منشأ نفوذ و الهام نبوده است.<sup>۱</sup>

استاد شانکارا گویا در سال ۷۸۸ میلادی نزدیک قصبه « کالادی » (Kāladi) در منطقه « مالابار » (Malabar) پا بعرضه هستی نهاد. در باره حیات او اطلاعات درستی در دست نیست. زندگی کوتاه او ( چون وی در سن ۳۲ سالگی درگذشت ) توأم با افسانه‌های اعجاز آمیزی بوده است که ما را بیاد قهرمانان بزرگ اساطیری می‌اندازد.

شرح حال نویسان او<sup>۲</sup> داد سخن در باره کرامات او داده‌اند و حتی او را یکی از مظاهر شیوا دانسته‌اند. افسانه‌های دیگر او را فرزند شیوا معرفی می‌کنند. گویا شیوا بنحو معجزه آسائی او را بوجود آورد و وی از بدو کودکی به کلیه علوم نظری و یقینی آشنائی کامل داشت و صاحب کرامات بسیار بود، حتی رودخانه‌ای را از مسیر خود تغییر داد و آنرا جلوی آستانه خانه مادرش آورد تا زحمت رفتن به لب آب به مادرش تحمیل نشود. نکته‌ای که در سیرت این مرتاض خلل ناپذیر بیش از هر چیز در انسان تأثیر می‌کند و معرف سرشت مهربان و طبع لطیف اوست اینست که شانکارا به مادرش مهر بسیار می‌ورزید و او را سخت گرامی می‌داشت، هنگامی که مادرش درگذشت شانکارا با وصف اینکه مرتاضی گوشه گیر و خلوت گزین بود و طبق سنت خلوت گزینان (samnyāsin) نمی‌بایستی که در مراسم تشییع و ترحیم شرکت

۱ - V. S. Ghate : *S'ankara*, E. R. E, vol 11, p. 185

۲- چون « ماداوا » (Mādhavāchārya) در کتاب (S'ankaradigvijaya) و « آنانداگیری »

(Ānandagiri) در رساله (S'ankara vijaya) یا « فتح شانکارا »



جوید معذک این قاعده مقدس را زیر پای نهاد و در مراسم سوگواری شرکت کرد و در نتیجه غضب همگنانش را علیه خویش برانگیخت<sup>۱</sup>.

شانکارا یکی از بانیان بزرگ مکتب ودانتا و از مروجین ومدافعین راسخ آئین یکتاپرستی مطلق عاری از ثنویت (advaita) است. وی در سراسر کشور هند سفری توأم با پیروزی کرد و برای مبارزه با بودائیان و ثنویت پرستان به قیام برخاست و با مناظرات ومجادلات و براهین محکم خویش، عقاید و آرای آنها را درهم کوفت و بر همه مخالفین خود غلبه یافت و سپس برای آنکه به آئین خویش بقاء و استمرار جاوید و تزلزل ناپذیری ببخشد، در چهار گوشه سرزمین هند چهار مرکز دینی (matha) ایجاد کرد که هنوز هم پابرجاست و سران هریک از این مراکز عنوان شانکارا را دارند. اگر بخواهیم صفات متنوع وقریحه وحکمت نابغه آسای او را دریابیم بایستی گفت که شانکارا هم حکیم پرمغز و هم فیلسوف جدلی تیز بین و باریک سنج و هم استاد سخن و ادب و هم عارف بلند پایه ایست که گویا به عالیتین مقامات کشف وشهود ممتاز گردیده و بر کلیه علوم نظری زمان خود احاطه کامل داشته است. شانکارا تفسیری بر «براهماسوترا» انشاء کرد که نمونه بارز قدرت تفکر و مهارت وی در زبان فلسفی سانسکریت است. شیوه نگارش وی اعتدال و بی تکلفی سخن فصیح و بی پیرایه ادبای بزرگ ادبیات «کلاسیک» جهان را داراست. در باره این تفسیر شانکارا، «الترامار» معتقد است که شانکارا در تفسیر خود سوتراها را زیر پای می نهد و می کوشد تا پاکی و بی آلاشی آئین ابتدائی اوپانیشادها را بیابد<sup>۲</sup>.

«گات» می گوید: «آئین شانکارا هرچند هم از لحاظ فلسفی با ارزش باشد،

۱ - O. Lacombe : *op. cit*, p. 22

۲ - Oltramare : *Théosophie brahmanique*, p. 159



هرچند هم از لحاظ کوششی که وی جهت نظام بخشیدن به اوپانیشادها کرده، دارای اهمیت باشد با وصف این با روحیه « سوتراها » بیگانه است<sup>۱</sup>.  
شانکارا تفسیری دیگر بر « بهاگاوات گیتا » و ده تا از اوپانیشادهای اصیل و کهن نگاشته است که در نوع خود کم نظیر است. وی در ضمن آثار شخصی بسیاری ظاهر ساخته که از میان آنان می توان از « نیم تاج حکمت » (vivekacudāmāni) و « خویشتن شناسی » (ātmabodha) و « هزار پند » (upades'asahasrī) نام برد. این رسالات در ردیف آثار بدیع معنویت هندو بشماراند.

### آئین عدم ثنویت (Advaitakevala)

آئین شانکارا در جای دیگر مورد بحث قرار خواهد گرفت. رئوس مطالب این آئین در اینجا باختصار مذکور می شود تا خواننده بر امتیازاتی که بین این آئین و نحوه تفکر سایر مفسران ودانتا موجود است، واقف بگردد.  
شانکارا تمایلات یکتاپرستی اوپانیشادها را بسط و ترویج داد و به عقاید و آرای « براهماسوترا » سازمان بخشید و اساس و محمل تغییر ناپذیر کلیه واقعیتهای جهان را برهمن دانست یعنی اصل خنثی ای که در بعد تنزیهی و جنبه لایتناهی خود بهیچ صفتی موصوف نیست و آنرا فقط به صفات سلبیه بیان توان کرد.  
برهمن که هستی صرف است (sat) و رای تعینات ذهنی و عینی جهان بوده و معادل « آتمان » (ātman) است. آتمان و برهمن دو قطب واقعیت در عالم کبیر و صغیر هستند و بقول ودانتا « برهمن واقعی است، جهان فانی است، روح همان آتمان است و بس ». عالم به برهمن اضافه گردیده است و اگر جمیع مظاهر و صور و محدودیتها را از متن واقعیت برگیریم و انتزاع بکنیم آنچه می ماند همان واقعیت مطلق است که باقی است و بخودی خود می درخشد.

۱ - V. S. Ghate : *Le vedānta, étude sur les brahma sūtras et leurs cinq commentaires*, Paris, Tours, 1918



در نظر شانکارا علم برهمن پی‌بردن به‌راز همانندی محض آتمان و برهمن است. واقعیت جهان را می‌توان در این معادله مختصر یعنی « آتمان مساوی است با برهمن » خلاصه کرد. بنابراین، آئین ودانتای شانکارا را آئین عدم‌ثنویت (advaita) و تجرد کامل (kevala) و عاری از تعین و تکثر (nirvis'eṣa) می‌گویند.

شانکارا هیچگاه اصل تکثر ارواح را نپذیرفت. آتمان حاصل جمع کلیه ارواح شخصی نیست بلکه جوهری است کلی و وصف‌ناپذیر و روحانی که نه فاعل است و نه منفعل و در بند خود آگاهی و انیت محصور نمی‌شود بلکه ناظر مطلق و شاهد بی‌مانند (sākṣī) و عین برهمن است و در عباراتی چون « توهمانی » (tat tvam asi) مصداق می‌یابد. عبارت « توهمانی » معرف آنست که اگر کلیه ضمائم و قیودی را که به ضمیر « تو » (tvam) می‌پیوندند و آنرا غیر آن چیزی که هست جلوه می‌دهند برگیریم « تو » یعنی آتمان عین « آن » یعنی برهمن خواهی شد، چه این دو واقعیت دو آینه تمام‌نمای یکدیگراند.

انگیزه خلقت و آفرینش نیروی متخیله و خلاقه مایاست. مایا افسون و سحر و جادو و راز ژرف و توجیه‌ناپذیر و مانند خود جهان معمائی است ناگشودنی. مایا طبیعتی مضاعف دارد: از یک سو نیروی خلاقیت و قوه متخیله است که بامکانات موجود در ذهن ایزدی مصداق می‌بخشد و از طرف دیگر همین خلقت موجب استتار واقعیت می‌گردد. « مایا » حجاب و پرده ابهامی است که بین خالق و مخلوق سایه می‌افکند و بر اثر تکثر واقعیتهای عینی و ذهنی، غیرواقعیت را ضمیمه واقعیت می‌کند و مجازی را به مطلق و حادثات را به قدیم نسبت می‌دهد.

حال که همه چیز برهمن و آتمان است و جز آن دو، واقعیت دیگری نیست، قانون علیت چگونه مطرح شده؟ سانکهایا معلول را صورت توسعه یافته و بفعل درآمده علت می‌داند و معلول را در علت موجود می‌انگارد (satkāryavāda). به نظر شانکارا علت واقعیتهای لایتغیر است و همان وجود وهستی مطلق است. جمیع مظاهریا معلولات



بدان اضافه می‌گردد ، علت «بود» و معلولات «نمود» اند یعنی پدیده‌هایی هستند که از جهل و توهم عالم سر می‌زنند و ضمیمه متن لایتناهی واقعیت می‌گردند . معلولات نمود و مظاهر علتی لایتغیر هستند و در واقع اساس وجودی ندارند . این قانون علت را «ساتکاراناوادا» (satkāranavāda) یا «صرف واقعیت علت» می‌گویند .

شانکارا برهمن را بدو قسم تعریف می‌کند . برهمن خنثی که عاری از هرگونه صفت و کیفیت بوده (nirguna) و مقام ذات است و دیگری برهمن به صیغه مذکر که کلیه صفات و کیفیات را داراست (saguna) . برهمن به برکت نیروی «مایا» از بعد تنزیهی وصف بی‌صفتی در می‌آید و به کلیه صفات موصوف می‌گردد و فاعل و منفعل جلوه می‌کند .

همانگونه که ما بر اثر نادانی شخصی (avidyā) سرابی را که در ذهنمان نهفته است به خارج منعکس می‌سازیم ، بدانگونه نیز «برهمن ساگونا» که نوعی ذهن کلی است به مدد توهم جهانی، مثل اشیاء را در خود می‌پروراند و به خارج منعکس می‌سازد و تسلسل پدیده‌ها را بوجود می‌آورد بدون آنکه چیزی از حق بکاهد یا چیزی بدان بیفزاید . بدانگونه که شعاع نوری به اثر تابش به اشیاء ، رنگ آنان را بخود می‌گیرد و خود هرگز تغییر نمی‌کند ، بهمانگونه نیز این خلقت ظل برهمن است و مانند رؤیائی از او صادر شده و مانند رؤیائی نقش بر آب است .

شانکارا برهمنی را که مزین و آراسته به کلیه صفات است ، «ایشوارا» یا خداوند و پروردگار و آفریدگار نیز نام می‌نهد و این در واقع مقام «تعین یافته» حق است .

ارتباط برهمن به عالم ارتباط یکطرفه است . برهمن علت فاعلی و مادی عالم است . یعنی در مثال کوزه ، هم کوزه گر است و هم گل و هم چرخ کوزه گر ، ولی جهان برهمن نیست و بین این دو ، پیوستگی جوهری وجود ندارد بلکه ارتباط این دو نسبت ظل است به درخت یا نسبت موج است به دریا .

برهمن نامتناهی ، بر اثر توهم ، نسبت می‌یابد و به چهار مرتبه وجود تنزل



می‌کند: ۱ - عالم بیداری، ۲ - عالم رؤیا و مثال، ۳ - عالم خواب عمیق، ۴ - مقام بی‌مقامی خود آتمان که هرگز ظاهر نمی‌شود. این تعینات در عالم صغیر به صورت تعینات پنجگانه (pañca - kos'a) یعنی قشر طعام، قشر نفس، قشر ذهن، و قشر عقل و غیره جلوه می‌کنند. این مطالب درجای دیگر به تفصیل ذکر خواهد شد. این تعینات حجاب و پرده‌ای ایجاد می‌کند و مانع آن می‌شود که ما نور باطن خویش را ببینیم. نادانی و جهل در عالم کبیر بصورت قوه متخیله «مایا» و توهم جهانی و در عالم صغیر بصورت جهل و نادانی (avidyā) ظاهر می‌شود یا بعبارت بهتر تخیل جهانی و عینی «مایا» است و تخیل ذهنی و شخصی «اویدیا» (avidyā) است. نادانی، عجز و ناتوانی ما برای تشخیص و تفکیک (viveka) واقعیت از غیر واقعیت است.

«مایا» که قوه متخیله است، آفرینش را بر اثر یک سلسله «برنهادن» غیر واقعیت به واقعیت ایجاد می‌کند. شانکارا «برنهادن» را «ادیاسا» (adhyāsa) یا چیزی را بالای چیزی نهادن یا «نسبت دادن» گفته است. این مبحث بعداً به تفصیل بحث خواهد شد.

نسبت دادن غیر واقعیت به واقعیت در سه مرتبه وجودی به مصداق عالم تجربی (vyāvaharikī)، عالم مظاهر صرف (prātibhāṣikī) و عالم حقیقی (pāramārthikī) است.

در عالم تجربی ما دستخوش توهم هستیم و آنچه می‌بینیم و احساس می‌کنیم و می‌دانیم نسبت غیر واقعیت است به واقعیت، یا بعبارت «کانت» می‌توان گفت نسبت پدیده‌هاست به ذوات. در مرحله دوم که خواب و رؤیا است این توهم یک درجه ارتقاء می‌یابد و آنرا می‌توان توهم «به‌توان دو» و یا درجه دو نام نهاد، زیرا در این مرتبه به توهمی که قبلاً موجود بود، ماتوهم دیگری نیز اضافه می‌کنیم و این بدان ماند که در تاریکی طنابی را ببینیم و آنرا مار بپنداریم. خود «طناب»



بار آورده یک توهم اولی است ولی با تصور کردن اینکه آن « مار » است ، توهم دیگری رابه متن و محمل آن می افزائیم، بعبارت دیگر توهم دیگری را ضمیمه توهم اولی می سازیم . در مرحله سوم که حقیقی است عالم ذهنی و عینی همانند یکدیگر می شوند و آدمی دیگر اسیر پرده اوهام نیست . اما شانکارا می گوید که مقام بالاتری هست که سلب سلب و نفی نفی است .

شانکارا آئین « ماهایانا » را که باصالت تصور معتقد بود سخت انتقاد کرد . « گوداپادا » چنانکه دیده شد متأثر از مکاتب « ماهایانا » بود و جهان را آفرینش ذهنی (kalpita) می پنداشت و آن را هیچ می دانست . این عقاید صرفاً « ایده آلیستی » را مکتب متأخر شانکارا خاصه مکتب « پراکاشاناندا » (Prakāś'ānanda) در رساله « ودانتا سیدانتاموکتاوالی »<sup>۱</sup> دنبال کرد و معتقد شد که خارج از برهنه که واقعیت مطلق است سایر مظاهر این جهان در حکم رمز و تمثیل (prātītika) است .

در نظر شانکارا جهان عینی و تجربی هر چند هم پرداخته و بار آورده « مایا » است معذک دارای یک واقعیت نسبی است . مادام که واقعیت را از غیر واقعیت تفکیک نکرده ایم جهان تجربی دارای یک حقیقت نسبی است و هر ادراک و معرفتی درست است مگر خلافتش باثبات برسد . پس واقعیت جهان مادام که عکسش ثابت نشده حقیقت دارد و مظاهر صرفاً غیر واقعی همان عالم رؤیا و مثال هستند . عالم نه وجود است و نه غیر وجود و حقیقتی است دو پهلو که مانند « مایا » نه هستی است و نه نیستی و ماهیت آن چون خود « مایا » وصف ناپذیر (anirvacanīya) است . مکتب شانکارا با مکاتب « ایده آلیستی » بودائی تفاوت دارد . مکاتب بودائی کلیه پدیده های جهان را نیستی صرف و عدم می پنداشتند در حالیکه شانکارا آنها را هم عدم و هم هستی تشخیص می دهد و می گوید فقط هنگامی می توان از « بی بودی » آنان یقین حاصل کرد که خلافتش (معرفت تفکیکی بین حق و باطل) باثبات برسد .



در باره تأثیر احتمالی آئین « ماهایانا » در « شانکارا » پاره‌ای معتقداند که وی بهر حال از تیره « ماهایانا » متأثر بوده است. گروهی می‌گویند شانکارا که با چنین حرارت و بی‌تابی علیه بودائی‌ان قیام می‌کرده خود بدون چون و چرا متأثر از فرضیه‌های « ایده‌آلیستی » آنان بوده است. ولی بقول « رنو » با اینکه کلمه و فرضیه « مایا » در تیره « ماهایانا » با مفاهیم مشابهی منعکس گردیده، مع الوصف شانکارا بدان صفت مخصوصی بخشیده که بامکاتب « ویجیناواادا » و « شونیاواادا » تطبیق نمی‌کند، وی فقط « نیمه ایده‌آلیست » است و مبحث تخیل جهانی شانکارا بیشتر جدلی است تا جوهری<sup>۱</sup>.

« ماسون اورسل » می‌گوید: « برهمنِ شانکارا، بطرز شگفت‌آوری شبیه خلأ ناگارجونا » است، از سوی دیگر دینی که شانکارا به آئین « ویجیناواادا » دارد، انکار ناپذیر است. به نظر من فلسفه او ترکیبی است از آئین « شونیاواادا » و « ویجیناواادا » که بدان مفهوم آتمان اوپانیشادها را نیز اضافه کرده باشند<sup>۲</sup>.

در واقع باید گفت که شانکارا مبحث « مایا » را آنچنان گسترش داد و فرضیه توهم جهانی را به چنان درجه کمال رساند که مشکل می‌توان شباهت و سنخیتی را که بین فلسفه او و مکاتب ماهایانا موجود است انکار کرد و محتمل است که شانکارا تحت تأثر آئین‌های ماهایانا بوده باشد ولیکن شانکارا هیچگاه آئین آتمان و برهمن را فدای توهم و خلأ جهانی نکرد و در نحوه تفکر خود، صد درصد هندو و ادامه‌دهنده سنت کهن اوپانیشادهاست.

علل شهرت بی‌مانند آئین شانکارا، یکی، پیوستگی وی به سنت برهمنی و تشرع بدون قید و شرط اوست، و دیگری اینست که آئین وی بر اساس وحی و دائی پی‌ریزی شده است و ریشه‌هایش در کنه معنویت هندو فرو رفته و معتقدات هندو را در دامن مکتب خود پرورانده است.

۱ - L. Renou : *Le Vedānta L'Inde classique*, vol II, 1953, p. 28

۲ - P. Masson - Oursel : « *Journal asiatique* », avril - juin, 1922, p. 273



## رامانوجا (Rāmānuja)

فرضیه یکتاپرستی شانکارا فقط بمنزله یکی از تفاسیر آئین ودانتاست. شانکارا آنچنان سرمستیگانگی و همانندی محض برهمن و آتمان گردیده بود که جهان را رؤیائی تلخ و سرابی بی بود به کام آن فرزانه گانی می دانست که از دریای سامسارا عبور کرده و خلاصی یافته بودند. انتقاداتی که علیه این آئین ایراد گردید از جانب حکمای بزرگ مکتب ودانتا در قرون وسطی بود.

این حکماء فرضیه «مایا» را غیر متشرع تشخیص دادند و مبحث توهم جهانی را مغلطه و مناقشه تعبیر کردند، و معتقد شدند که شانکارا به طریق محبت (bhakti) که یکی از عنایات و مواهب الهی است، اعتنائی روا نداشته است و در مفاهیمی انتزاعی که شناختشان امکان ناپذیر است غوطه ور و سرگردان شده است. این حکماء قدمی فراتر نهادند و فلسفه او را تقبیح کردند و حتی او را به کفر بودائی بودن محکوم ساختند و پیرو مکتب «شونیاوادا» پنداشتند. بعد از وفات شانکارا «ودانتا» از طریق یکتاپرستی صرف منحرف گردید و فرضیه ثنویت ماده و روح بدان روی آورد، اما مکتب شانکارا به حیات خود ادامه داد و بتدریج تحت تأثیر ماهایانا قرار گرفت. اولین استاد بزرگی که علیه شانکارا قیام کرد «رامانوجا» بود.

رامانوجا که متعلق به طبقه برهمنان بود، در منطقه «کارنات» جنوب هند و در قرن یازدهم میلادی (۱۰۱۷ - ۱۱۳۷) می زیسته است. باید بخاطر آورد که بزرگترین حکمای ودانتا حتی خود شانکارا از جنوب هند برخاستند، یعنی از مناطقی که تحت نفوذ اقوام «دراویدی» بود.

رامانوجا تعلیمات خود را از حکیمی که پیرو مکتب شانکارا بود گرفت. ولی چون گرایش بسیار به «ویشنو» داشت و از پرستندگان راسخ وی بود و به آئین «بهاگاواتا» و «پانچاراترا» و طریق عشق و محبت علاقه بسیار می ورزید، از این رو روش



بغایت نظری آئین شانکارارابه کنار گذاشت و طریق محبت را برگزید و مرید استاد دیگری شد که پیرو کیش فلسفی ویشنوئی بود.

رامانوجا نقطه تلفیق و شکوفائی اعتقاداتی چند است و چندین جریان تفکر در ایجاد مکتب وی مدخلیت داشته‌اند. وی از طرفی تحت تأثیر یک سلسله از تفسیرهای «براهماسوترا» بوده است که از منابع ویشنوئی (سوای سنن شانکارا) سرچشمه می‌گرفته‌اند و از طرف دیگر، اشعار معروف به «آلوارها» که در مدح و ستایش «ویشنو» ب زبان تامیل انتشار یافته بود در تکوین آئین وی مؤثر بوده است. این اشعار منشأ الهام بخش یک سلسله از محققین و حکمای ویشنوئی بوده است. در ضمن باید افزود که جنوب هند چشمه زاینده ادبیات مقدس کیش ویشنوئی (پانچاراترا) است. این آثار گرانبها در تکامل آئین هندو بالاخص کیش بهاگاواتا و مذهب ویشنوئی نقش بسزائی داشته‌اند.

استاد دیگری که رامانوجا پس از ترك گفتن مکتب شانکارا برگزید، معروف به «یامونا» (Yāmuna) است. این حکیم یکی از مروجین جنبه فلسفی معتقدات ویشنوئی بود. رامانوجا بعد از چندی جانشین استاد خود گردید و در رأس مکتب اوقرار گرفت و در شهر «شری رینگام» (S'rīringam) نزدیک شهر «تریچی نوپولی» (Trichinopoly) مستقر شد و بیشتر ایام عمر خود را در آنجا گذراند. ولی سلاطین «چلا» (Cola) باو چندان مهر نمی‌ورزیدند و رامانوجا معزول گشت. علت این عزل این بود که سلسله سلاطین «چلا» پیرو معتقدات شیوائی بودند و به رامانوجا که از کیش ویشنوئی تبعیت می‌کرد نظر خوشی نداشتند. «رامانوجا» به دربار سلاطین «می‌سور» (Mysore) در شمال هند پناه برد و گویا در سال ۱۱۳۷ و به سن صد و بیست سالگی از این جهان رخت بر بست.

آثاری که بوی نسبت داده‌اند بسیار است و مهمترین آنان عبارت‌اند از:

«ودانتادیپا» (vedāntadīpa) یعنی «نور ودانتا» و «ودآرتاسامگراها» (vedārthasamgraha)



یعنی « خلاصه معانی ودا ». این تصنیفات در ردیف آثار شخصی وی به‌شمارانند. « رامانوجا » تعلیقات بسیار ارزنده‌ای در باره ادبیات مقدس هندوان تحریر کرده است. یکی از این آثار، تفسیر « براه‌ماسوترا » است و به « شری باشیا » (s'ribhāṣya) معروف است و دیگری تفسیری است که وی بر « بها گوات گیتا » نوشته است.

### آئین یکتاپرستی و عدم ثنویت متعین (Vis'iṣṭādvaita)

اهمیت رامانوجا در تاریخ معنویت هند در این است که وی کوشیده تا به آئین ستایش ویشنوئی که در سرودهای عرفانی « آوارها »<sup>۱</sup> بشیوه‌ای شاعرانه نمایان شده بود، نظام ببخشد و این نحوه تفکر ویشنوئی را در قبال یکتاپرستی مطلق شانکارا که کوچکترین توجهی به طریق عشق و محبت مبذول نمی‌داشت بصورت یک مکتب فلسفی و نظری در بیاورد.

دورانی که رامانوجا نزد استاد اولی خود (پیرو مکتب شانکارا) تحصیل معارف و دانتا می‌کرد، در تحقق یافتن هدفش سخت مؤثر افتاد. رامانوجا خود اذعان دارد که هیچ نحوه تفکر نوی ابداع نمی‌کند، بلکه در آغاز تفسیر « براه‌ماسوترا » بالحن فرو تنانه‌ای می‌گوید که وی ادامه دهنده تفکرات حکمای پیشین ویشنوئی است: « این شرح مفصل براه‌ماسوتراست که استاد محترم « بودایانا » تحریر کرده است. اساتید پیشین آنرا فراهم ساختند. پس عبارات این سوتراها، بنا به نحوه تفکر آنان، به تفصیل تفسیر خواهد شد<sup>۲</sup> ».

تفسیری که با استاد « بودایانا » (Bodhāyana) منسوب است بدون تردید

۱ - کلمه آوار اشاره به دوازده مرد مقدس است که سرودهای آنان (prabandha)

در مدح وثنای « ویشنو » سروده شده است.

۲ - Rāmānuja : S'ribhāṣya, I

bhagavad bodhāyanakṛtām vistīrṇām brahmasūtravṛttim pūrvācāryāh

saṁcikṣipuh tanmatānusārena sūtrākṣarāni vyākhyāsyante



بسیار قدیمی است و احتمال می‌رود که پیش از تفسیر شانکارا تحریر شده باشد، و گویا شانکارا آنرا انتقاد کرده است و لیکن رامانوجا باساتید پیشین دیگری نیز اشاره کرده و در رساله «ودآرتاسامگراها» بعضی از اسامی آنان را ذکر کرده است. این حکما عبارت بوده اند از: «باروچی» (Barūchi)، «کاپاردین» (Kapardin)، «گوهادوا» (Guhadeva)، «درامیدا» (Dramida) و غیره. گویا «درامیدا» نیز پیش از شانکارا می‌زیسته است.<sup>۱</sup> ولی متأسفانه بیشتر آثار این اساتید از میان رفته است و اطلاعاتی که ما در باره تفاسیر ویشنوئی، براهما سوتراها داریم آنچنان ناقص و ناچیز است که تعیین کردن نقشی که رامانوجا شخصاً در ایجاد این نحوه تفکر داشته کاری است بسیار دشوار.<sup>۲</sup>

رامانوجا وجود را به سه مقوله تقسیم می‌کند. این سه مقوله بدین قراراند:

۱- برهمن، ۲- عالم ارواح، آگاهی و هشیاری (cit)، ۳- عالم مادی و بیجان (acid). عبارت دیگر برهمن دو نحوه ظهور (prakāra) دارد که یکی عالم روحانی و دیگری عالم مادی است. این دو عالم چون خود برهمن واقعی‌اند و وجه تمایز بین آنان و برهمن نیز بدینسان ابدی و واقعی است. این آئین را عدم ثنویت متعین یا متمایز (vis'isṭādvaita) می‌گویند. اما رامانوجا می‌افزاید که برهمن نه فقط علت فاعلی عالم است بلکه علت مادی هم جواهر و ارواح است و هم عالم مادی و بیجان. ارتباط برهمن با عالم را یامی‌توان ارتباط منطقی دانست در این صورت نسبت جهان به برهمن نسبت عرض (vis'eṣana) است به جوهر (dravya)، یا آنرا ارتباط علی بحساب آورد و در این صورت جهان، معلول (upādeya) علت جوهری (upādāna) است، و یا آنرا می‌توان ارتباط محیط و محاط تعبیر کرد و در این صورت، نظام ارواح محدود (s'eṣa) قائم بر روحی است که محیط به کلیه آنان است (s'eṣin).

۱ - G. Thibaut, S. B. E, vol XXXIV, pp. XXI - XXII

۲ - A. B. Keith, Rāmānuja, E. R. E, vol 10, p. 572



دیگر اینکه جسم و ماده نحوه ظهور روح بشماراند ، و عالم طبیعی و عالم ارواح بمنزله پیکر الهی هستند یا بعبارت دیگر دست افزار آفرینش وی محسوب می شوند (līla) . بنظر رامانوجا وحدت و کثرت هر دو بیک اندازه واقعیت دارند و ارواح فردی و جهان مادی باوصف اینکه از لحاظ ماهیت و کیفیت از برهمن متمایزاند معذک درعین حال جزئی از آن هستند زیرا بدون برهمن استقلال حیاتی و وجودی نمی توانند داشت<sup>۱</sup> .

عالم روحانی و مادی صفات برهمن هستند و نسبت این دو به خالق نسبت جسم است به روح و بدانگونه که جسم بطور مطلق عین روح نیست ، بهمانگونه نیز عالم روحانی و مادی عین خالق نیستند ، ولیکن از سوی دیگر همانگونه که جسم بدون روح زیست نمی تواند کرد بدانگونه نیز این دو عالم بدون خداوند موجودیت نمی توانند داشت. چنانکه روح به جسم نفحه حیات می دمد و بدان هستی می بخشد، همانطور نیز خداوند به ارواح و اجسام مایه هستی داده و نفحه حیات را ارزانی می دارد .

ارواح که لذت جوینده (bhoktā) و ماده و جسم که موضوع لذت (bhogya) هستند و خداوند که نظام بخشنده (pretitr) است بعلت تمایز طبیعی و فطری (svarūpa bheda) که دارند بصورت سه مقوله مجزا جلوه گر می شوند . ولی بسبب یکی بودن و همانندی (aikyam) نحوه ظهور عالم روحانی و مادی ، وحدت این سه را موجودیتی تفکیک ناپذیر (aprthaksiddhi) می دانند .

هنگامی که برهمن با « جسم خود » بصورت لطیف موجود است آنرا علت می گویند و آنگاه که برهمن تعیین می پذیرد آنرا معلول می خوانند .

چنانکه دیده می شود آئین رامانوجا آکنده از رایحه یکخدائی است ، یعنی می کوشد تا یکتاپرستی صرفاً عقلانی اوپانیشادها را بامفهوم عاطفی کیش بهاگاواتا



که خداوند را معبود و معشوق ازلی و نزدیک بانسان می‌پندارد، آشتی بدهد، و بهمین دلیل است که رامانوجا جسم و پیکر خداوند را باعالم روحانی و مادی تطبیق می‌دهد، اما می‌افزاید که خداوند در بعد تنزیهی خود ورای این اجسام و ارواح است و بین آنان پیوستگی جوهری وجود ندارد. در نظر شانکارا، عالم مادی و روحانی تخیلی بیش نبود ولی برای رامانوجا، عالم روحانی و مادی صفات و اعراض جوهری لایتناهی هستند.

خداوند در فلسفه «رامانوجا» گرداننده باطنی (antaryāmin) است و نظام روحانی و مادی اعضای پیکر واحد او هستند. خداوند، منشأ فیاض و سرچشمه کلیه نیکی‌ها و فروغ بی‌پایان دانش زمعرفت است. خداوند «رامانوجا» رنگ مسیحائی دارد، بدین معنی که هم لایتناهی است و هم متمایل به خلقت و معبود مهربانی است که عابد پاکیزه سرشت و نیکو خصال خویش را یاری می‌کند و بدو عنایت و لطف ارزانی می‌دارد. آئین شانکارا روش نظری و عقلانی را به منتها درجه کمال رسانیده است و کوچکترین امتیازی به محبت و عشق و عواطف رقیق و حالات پرشور و گداز عبادت، نمی‌دهد، ولی «رامانوجا» خدای خویش را معبود ازلی و معشوق ستودنی می‌داند و نزدیکترین راه وصال به او را از طریق عشق و محبت جستجو می‌کند.

قانون علیت در فلسفه رامانوجا شبیه مکتب سانکهایاست. برهمن آفریننده، علت (kāranāvasthā) است و در این علت که علت العلل است جمله امکانات آفرینش بصورت لطیف (sūkṣma) موجوداند، و در این مرتبه، اسامی و صور (nāma - rūpa) هنوز متعین نگشته و بالقوه نهفته‌اند. این عالم مثالی شبیه جهان مُثُل افلاطونی است، بدین معنی که کلیه معلولات ممکن در نهفتگی محض که از لحاظی نیز نیروی خلاقه تعبیر تواند شد، موجوداند. صفت آفریده یا معلول (kāryāvasthā) درجه ایست که در آن معلولات در نظام روحانی همچون بیداری ارواح و نزول آنان در اجسام



و در نظام مادی همچون گسترش و توسعه اسامی و صور مصداق می‌یابند<sup>۱</sup>. پس خلقت جهان از برهمن، ایجاد اشیای نوی نیست، بلکه مراد از آن دگرگونی صفات و شرایط است یا دگرگونی و تحولی است که بواسطه آن، آنچه لطیف و ناپیدا بود به آنچه که مادی و جسمانی و پیداست می‌گراید، و انحلال جهان نیز حرکت متضادی است که بموجب آن عالم جسمانی و مادی دگرگونه می‌شود و به حالت لطیف ابتدائی خود باز می‌گردد.

رابطه علت و معلول در آئین رامانوجا بسان سانکهایا تغییر و توسعه علت بصورت معلول است و معلول پیش از آنکه به فعل بگراید در علت بالقوه موجود است (satkāryavāda) و بدین سبب آفرینش فقط دگرگونی و تبدیل (parināma) صور لطیف باشیاء مادی و انحلال جریان عکس آنست. توضیح آنکه این تغییرات و تبدیلات کوچکترین تأثیری در ماهیت برهمن نمی‌کنند یعنی بدانگونه که جسم از روح متمایز است و نقائص جسم آسیبی به روح نمی‌رساند، بهمانگونه نیز بین خداوند که گرداننده مطلق است و پیکرش که نظام روحانی و مادی را شامل است فرق اساسی وجود دارد و نقائص و محدودیتهای این دو عالم روحانی و مادی، هیچ نفوذی در طبیعت لایتناهی برهمن نمی‌کنند و برهمن در ورای محدودیت جسمانی خویش قرار گرفته و عاری از عجز و نقص (niravayana) و منزّه از پلیدیهای کردارست و کمال مطلق است و به کلیه صفات نیک و کیفیات ممتاز آراسته و پیراسته است و صفات نیک و کمال وی را حد و حصری نیست.

عالم روحانی قوه فعل و منشأ آگاهی و سرور و شادی است و به تعداد بیشمار ارواح فردی (jīva) تقسیم شده است. «رامانوجا» مانند مکتب «سانکهایا» اصل تکثر ارواح را پذیرفته است. روح فردی از همان جوهر برهمن (ekarasa) است و چون او، مزین به هشیاری و آگاهی معنوی است ولی وجه تمایز بین آن و برهمن در



اینست که روح مانند برهمن، تسلط و استیلا به کلیه کائنات ندارد و ابعادش ذره‌ای است (anu). یکی از علل سرگردانی ارواح در گردونه باز پیدائی این است که ارواح بواسطه نادانی (avidyā) با ماده ممزوج می‌گردند و اسیر عذاب روزگار می‌شوند.

آیا می‌توان تصور کرد که حاصل جمع ارواح، مساوی با برهمن باشد؟ - نه. چون برهمن منزله از ارواح فردی است و قائم بخود است. «جیوا» (روح) جزئی از برهمن است بدانگونه که جسم جزئی از وجود کلی ماست، ولی جیوا از برهمن متمایز است، چنانکه جسم غیر از وجود انسان است. باینکه جیوا قسمتی از برهمن و بمثابه کیفیت جوهر اوست معذک برهمن عین جیوا نیست و از آن جداست، چنانکه روشنائی که کیفیت آتش است از خود آتش متمایز است.

اهتمام رامانوجا بر این نکته حساس مصروف شده است که یکتاپرستی وعدم ثنویت پیشینیان را با مبحث دوگانگی روح و ماده آشتی بدهد و تلفیق کند و نظام سه گانه‌ای از برهمن و روح و ماده پدید آورد. در نظر شانکارا آفرینش و جهان‌شناسی تخیل و رؤیای جهانی است، به نظر رامانوجا آفرینش، عینیت یافتن آن امکاناتی است که در برهمن بصورت لطیف و ادراک ناپذیر موجودند. روح و ماده پیش از خلقت، و در حالت نهفتگی و لطیف خود (sūkṣma - cid - acid - vastu) در حکم صفات تشکیل دهنده پیکر روحانی برهمن بشمار می‌آیند و فعل آفرینش ظهور و تجسم یافتن این جسم لطیف روحانی است یا بعبارت دیگر به فعلیت درآمدن مُشلی است که همواره و پیوسته در ذات خداوند موجود است.

در نظر شانکارا، یگانه راه گریز از جهل و نادانی جهانی، معرفت و اشراق است و غرض از آن تفکیک واقعیت از عدم واقعیت است. تبعیت از مراسم عبادی و طریق کردار و پرستش بت‌های مجازی (pratika) که نمودار صفات برهمن‌اند، به نظر حکیم بزرگوار در خور عوام است و نه در شأن فرزندگان. شانکارا این طریق



را برای مرد فرزانه خوار می‌پندارد، چه این راه تدریجی (kramamukti) آزادی محسوب می‌شود، حال آنکه به نظر شانکارا معرفت «آتمان - برهمن» و اشراق آدمی را در قید همین حیات به مقام زنده آزادی ممتاز می‌سازد. شانکارا آزادی و معرفت را حالت همانندی محض بین آتمان و برهمن تصور می‌کند، یعنی حالتی که موجب انهدام و دریدن پرده اوهام بگردد و تاروپود حجاب تخیل را درهم بشکند و واقعیت محض رخ بنماید.

«رامانوجا» نیز آداب یوگا واصل تمرکز معنوی و قدرت ریاضت و خلوت گزینی و سایر فنون ریاضت را می‌پذیرد ولیکن برخلاف شانکارا، طریق کردار و مراسم عبادی (karmakāṇḍa) و راه فرزاندگی و معرفت (jñānakāṇḍa) را هم طراز بایکدیگر تشخیص می‌دهد، در حالیکه شانکارا صرفاً معرفت را اساس می‌دانست و آنرا درخور حکماء و یوگیان می‌پنداشت.

در باره مقام وصال «رامانوجا» معتقد است که روح باوصف اینکه در مقام وصال پاکی و پاکیزگی فطری خود را بدست می‌آورد اما فاقد شخصیت خود نمی‌گردد یعنی در مقام وصال نیز روح هنوز به شخصیت خود متمایز و موصوف است. اتحاد روح با برهمن را «رامانوجا» از نوع ارتباط تفکیک ناپذیر (aprthaksiddhi) می‌داند و نه از جنس «همانندی محض» چنانکه شانکارا می‌پندارد. پس در آئین آزادی نیز، رامانوجا مبحث همبودی تفکیک ناپذیر کثرت و وحدت را مراعات کرده و بدون توسل به دلائل شانکارا از قبیل فرضیه نیروی متخیله و خلاقه، نسبت وحدت و کثرت را موجودیتی جدا ناپذیر تصور کرده است.

البته یکی از طرق بسیار مهم آزادی بعقیده رامانوجا و اصولاً مکتب «بهاگاواتا» همان راه عشق و محبت (bhakti) است که شامل موهبت و عنایت ایزدی و پیوستگی جدائی ناپذیر عابد و معبود است.

نیم بارکا (Nimbārka) و آئین ثنویت و عدم ثنویت (Dvaidāvaita)

«نیم بارکا» در قرن دوازدهم میلادی بسال ۱۱۶۲ می‌زیسته است. وی



برهمن بود و در جنوب هند در « دکان » نزدیک شهر « بلاری » پا بعرصه هستی نهاد و در نزدیکی « ماتورا » (Mathūra) در محلی معروف به « دوآب » مستقر شد و در آنجا به افاضه علم پرداخت<sup>۱</sup>.

« نیم بارکا » مانند « رامانوجا » هستی را به سه مقوله تقسیم می‌کند :

- ۱ - عالم روحانی یا بقول خود او « لذت گیرنده » (bhoktr).
  - ۲ - عالم مادی (acid) یا « موضوع لذت » (bhogya).
  - ۳ - خالق و خداوند که « نیم بارکا » بدان « ایشوارا » (is'vara) می‌گوید.
- ارتباط این سه مقوله به نظر « نیم بارکا » نه « عدم تمایز » (abheda) است چون در اینصورت این « عدم تمایز » معارض با تعلیمات ودائی می‌شد و ما این سه مقوله را از یکدیگر تفکیک نمی‌کردیم و یکی را بجای دیگری می‌گرفتیم ، و نه می‌توان ارتباط آنان را براساس تمایز و تفکیک و جدائی (bheda) نهاد ، چون در این حال خداوند بکلی متمایز از خلقت خویش می‌شد و کوچکترین ارتباط و پیوستگی‌ای با آن نمی‌داشت . و نه می‌توان ارتباط این دو را با فرضیه توهم جهانی (māyā) و بامعیار سراب اندیشه‌های ناشی از جهل جهانی، چنانکه در فلسفه شانکارا مشهود است ، سنجید . بلکه پیوستگی این سه مقوله مبتنی بر نوعی تعادل و تناسب بین تمایز و عدم تمایز است و هردوی آنان (تفکیک و عدم تفکیک) بیک اندازه واقعی و فطری و طبیعی (svābhāvika) هستند و بهمین جهت این آئین را « تمایز و عدم تمایز » (bheda-bheda) یا « ثنویت و عدم ثنویت » (dvaitādvaita) می‌گویند .
- عالم روحانی و مادی از برهمن متمایز نیستند ، چون هردوی آنان قائم به برهمن‌اند و بخودی خود موجود نمی‌توانند شد، و لیکن در عین حال عالم روحانی

---

۱ - نیم بارکا ، تفسیر کوتاهی به براهماسوترا نگاشت . رساله دیگر او معروف به « داشاشلاکی » (das'a - s'lakī) است که در آن مبانی آئین او به اختصار بیان شده است .



و مادی متمایز از برهمن هستند زیرا موصوف به صفات و کیفیاتی هستند که  
سوی برهمن است.

نیم بار کا برای وصف این مبحث به مثالی متوسل می شود و می گوید : برهمن  
اساس روح و ماده است، بدانگونه که درخت یا عبارت بهتر، شیرۀ درخت اساس  
شاخ و برگ درخت است، ولی در عین حال روح و ماده با وصف اینکه اعضاء و اجزای  
برهمن هستند مع الوصف بعلت کیفیات و صفات فردی خود، از برهمن متمایزاند،  
چنانکه شاخ و برگ از درخت متمایز است، یا بدانگونه که موج هم متمایز از  
دریاست و هم از آن جدا نیست، یا همانطوری که روشنائی و شعاع نور، هم جدا  
از آفتاب اند و هم از آن جدا نیستند، یا بدانگونه که گوهری گرانبها هم سوی کان  
و معدنی است که از آن استخراج شده و هم در عین حال، جزئی از آنست، بهمانگونه  
نیز ارواح و اجسام هم متمایز از برهمن اند و هم از آن متمایز نیستند.

«تمایز» (bheda) یعنی امکان وجود جدا و مستقل، و «عدم تمایز» یعنی عدم  
امکان چنین وجود مستقل. عبارت «تو آن هستی» یا «تو همانی» (tat tvam asi)  
را می توان با مثال جرعه هائی که از آتش جدا می گردند بیان کرد. جرعه های فروزان  
از همان ماهیت آتش اند ولیکن عین آن نیستند، چه در اینصورت فاقد هرگونه  
صفت ممیزه می بودند و جرعه های گوناگون را نه می شد از آتش تمیز داد و نه امکان  
آن بود که آنان را از یکدیگر تفکیک کرد و به شکل هریک از آنان واقف گردید.  
اساس و فطرت ذاتی (svarūpa) عالم روحانی، معرفت و آگاهی (jñāna) است  
و ارتباط روح (jīva) با این عالم روحانی برپایه «تمایز و عدم تمایز» بنا شده است.  
یگانگی این دو جوهر یعنی عالم روحانی (cit) و روح فردی (jīva) که یکی «دارنده  
کیفیات» (dharmin) و دیگری خود «کیفیات» است، بر اساس «عدم ادراک»  
تمایز موجود بین آن دو قرار یافته است.



روح فطرتاً پاک و بی‌آلایش است اما چون تأثرات کردار دیرینه‌بدان می‌پیوندند و آئینه پاک آنرا کدر و تیره می‌سازند روح و ماده ممزوج می‌گردند و در دایره تولد ثانوی محصور می‌مانند، این تأثرات ناشی از جهل و نادانی است.

«نیم بارکا» خداوند را گاهی «ایشوارا»، گاهی «کریشنا»، گاهی برهمن نام می‌نهد. خداوند به نظر او علت مادی و علت فاعلی آفرینش است. خالق دارنده کلیه صفات نیک و پاک است و به برکت تجلیات (vyūha) و تنازلات (avatāra)، عالم را آفریده است. مبحث تجلی و نزول در شرح کیش «بهاگاواتا» در فصل «دوره حماسی» به تفصیل مذکور شد. روح و عالم مادی از جمله دگرگونیهای (parināma) جوهر الهی هستند که صور را از حالت لطیف به حالت عینیت یافته و مادی درآورده است. روح با اینکه معلول برهمن است اما ابدی و لایتناهی است و هنگام آزادی و رستگاری پاکیزگی فطری و بدوی خویش بدست می‌آورد و از گردونه باز پیدائی رهایی می‌یابد.

«نیم بارکا» می‌گوید: روح جزئی (ams'a) از برهمن است و هنگام نجات و گریز از بند هستی روح به برهمن می‌پیوندد و این پیوست و اتحاد، یگانگی و همانندی صورت (svarūpaikya) نیست، بلکه نفی هرگونه «وجود مستقل» (nirapekṣasthitirahitvatva) است، بعبارت دیگر صفت ممیزه روح، در حین وصال یافتن با خداوند نیز، همچنان باقی می‌ماند و روح در این مقام یگانگی، از خصائص فطری خود ساقط نمی‌گردد.

آئین «نیم بارکا» شباهت بسیار با فرضیه رامانوجا دارد زیرا نیم بارکا کلیه اصول و مبانی رامانوجا را کم و بیش پذیرفته است. هردوی آنان «تمایز و عدم تمایز» بین خداوند و عالم را واقعی می‌پندارند. ولی تنها تفاوتی که می‌توان بین این دو حکیم یافت این است که بنظر «رامانوجا» «اصل عدم تمایز» اساسی است و وجه تمایز بین خداوند و عالم در حکم صفت اصل عدم تمایز است. در حالیکه



در دیده نیم بار کا تمایز و عدم تمایز هم طراز بایکدیگر هستند و به نظر او این دو اصل باهم برابراند و اهمیت مساوی دارند<sup>۱</sup>.

### مادهوا (Mādhva) و آئین ثنویت (Dvaita)

« مادهوا » تضاد روح و ماده را به‌منتهای درجه تفکیک و جدائی رسانید. این حکیم در قرن دوازدهم میلادی (۱۱۶۷ - ۱۲۷۶) در «کانارا» جنوب هند و در ساحل «میسور» بدنیا آمد<sup>۲</sup>. مادهوا از پیروان کیش ویشنوئی بود و آئین ثنویتی که وی ابداع کرد، نه فقط منکریکتاپرستی صرف و مطلق شانکارا بود بلکه به‌فلسفه «رامانوجا» و «نیم بار کا» که تعادل و تناسبی بین بعد تنزیهی برهمن و عالم روحانی و مادی یافته بودند، اکتفا نکرد و سرانجام به مفهوم خدائی گرائید که فقط علت فاعلی آفرینش بود و کوچکترین ارتباطی باعالم ماده نداشت.

وی نیز بسان رامانوجا و نیم بار کا شالوده آئین خویش را براساس سه اصل یعنی برهمن و عالم روحانی (cit) و عالم مادی و ساکن (jaḍa) یا عالم غیر روحانی (acid) پی‌ریزی کرده است. این سه اصل ابدی را که بهمکاری متقابل خود صیورت و دگرگونی اشیاء را بوجود می‌آورند، می‌توان به نحوی دیگر تقسیم کرد و گفت:

- ۱ - خداوند همان «ویشنو» است که منبسط است بر کلیه کائنات.
- ۲ - عالم روحانی، تکثر ارواح فردی و ذره‌ایست که آگاه و فعال و فطرتاً پاک‌اند.
- ۳ - عالم مادی شامل «وداهای» ابدی و زمان و ماده اولیه (prakṛti) است که از آن تطور و سیر تکامل عالم مادی بحصول می‌پیوندد.

تفکیک خداوند از عالم براساس تمایز پنجگانه صورت می‌پذیرد یعنی:

۱ - V. S. Ghate : *op. cit.*, p. XXXVII

۲ - سی و هفت رساله به «مادهوا» منسوب است که شامل تفاسیر بسیاری در باره وپانیشاده‌ها، بهاگاوات گیتا و بهاگاوات پورانا است.



- ۱ - تفکیک خداوند از عالم روحانی.
  - ۲ - تفکیک خداوند از ماده.
  - ۳ - تفکیک عالم روحانی از عالم مادی.
  - ۴ - تفکیک ارواح از یکدیگر.
  - ۵ - تفکیک اجسام از یکدیگر. ورای این تکثر اشیاء، خداوندی یگانه و خود مختاری وجود دارد و آن «ویشنو» است و ارواح و اجسام بدان متکی‌اند.
- خداوند به نظر «ماده‌ها» فاقد صورت مادی (nirvis'eṣa) و منزّه از صور ماده اولیه یعنی «پراکرتی» (arūpa) است. وی بخشنده هستی (sattā) به عالم روحانی، و آگاه به فطرت ذاتی (svarūpa) آنان است. ارواح بر دو قسم‌اند: یکی ارواح عادی که اجزای متفرقه (bhinnāms'a) برهمن‌اند و از آن کاملاً جدا هستند و دیگری ارواح ممتاز که از لحاظ جوهر و نیرو مطابق با جوهر ایزدی هستند (svarūpāms'a). نسبت ارواح ممتاز به ارواح عادی نسبت آتش قیامت است به جرقه‌ای زبون و ناچیز. مظاهر و تنازلات (avatāra) ویشنو یا «هاری» (Hari) ' ظهور یافتن همان ارواح ممتاز است. آزادی و نجات (mokṣa)، ادراک صورت واقعی خویشتن (svarūpa) است و این میسر نیست مگر به عنایت و احسان «هاری» که همان ویشنو باشد.
- کمالات اخلاقی و تقوی و مناعت و فضیلت در فعل آزادی دخیل‌اند ولیکن خلوت انس مرشد (guru) و معرفت حضوری و شهودی که نزد وی افاصه می‌شود و پناه به خداوند (s'arana) و طریق محبت و عشق (bhakti) و تعمق و تعقل تمایز پنجگانه ابدی بین برهمن و روح (jīva) و برهمن ماده و روح با روح دیگر و غیره، در نفس آزادی و نجات بسیار مؤثراند. هنگام آزادی روح با اینکه به برهمن واصل گردیده، معذک صفت ممیزه خویش را حفظ می‌کند.
- این آئین با تعلیمات اوپانیشادها خاصه «براهما سوترا» تناقض داشت و در نتیجه



واکنشی در جهت عکس ایجاد کرد و این عکس العمل آنچنان شدت یافت که مکتب رمانوجا و نیم بارکا را نیز تحت الشعاع قرار داد و به یکتاپرستی کهن برهمنی بازگشت، اما آئین شانکارا را از نواحیاء نکرد و از فرضیهٔ تخیل جهانی وقوه متخیله عالم که خلاق عالم عینی و ذهنی بود و عالم را تاروپود تخیلات بی بود می پنداشت و پدیده ها را هم بود، و هم نبود و هم نمود تعبیر می کرد، استمداد نطلبید، بلکه یکتاپرستی خاصی ابداع کرد که بنوعی ماده گرائی متمایل بود و در آن فرضیهٔ مایا هیچ نقشی نداشت. این عکس العمل در شخص « والابا » که یکی از آخرین حکمای ودانتاست تحقق یافت.

#### والابا (Vallabha) و آئین یکتاپرستی منزّه از مفهوم مایا (S'uddhādvaita)<sup>۱</sup>

این حکیم بسان حکمای پیشین در جنوب هند متولد شد. وی در قرن پانزدهم میلادی (۱۴۷۹) بدنیا آمد و در منطقهٔ « دوآب » در شهر « ماتورا » اقامت گزید و به افاضه پرداخت. آئین وی به یکتاپرستی خالص یعنی منزّه و مجرد از مفهوم « مایا » معروف است. « والابا » تفسیری بر « براهما سوترا » و « بهاگاوات پورانا » (bhagavat purāṇa) نگاشت و رسالهٔ دیگری معروف به « تاتوادیپانی باندا » (tattvadīpanibandha) انشاء کرد که بین پیروانش شهرت بسزائی داشته است. به نظر « والابا » روح (jīva) و عالم (prapañca) عین برهمن هستند. این همانندی واقعی است یعنی ارتباط عالم با برهمن ارتباط سایه به درخت یا ارتباط مظاهر به حقایق، یا مار به طناب نیست، بلکه ارتباط جزء است به کل. تمایز بین ماده و روح و خداوند ساخته و پرداخته توهم نیست، بلکه علت آن نوعی لعب عبث و غیرموجه (līla) و بدون دلیل است. شانکارا در تفسیر عبارت « تو آن هستی » می گفت که تو یعنی « جیوا »، عین « آن » یعنی برهمن، هستی. « جیوا » با اینکه به بند محدودیت های جسمانی و روانی و ذهنی محصور گشته ولی در واقعیت اسر، ظل

۱- کلمهٔ « شودها » (s'uddha) یعنی خالص و مراد از آن عاری از مفهوم مایا است.



همان آتمان است ، یعنی « جیوا » بعلت توهم محدود به حدود اشیاء ، جلوه گرفته و « تو » و « آن » متن مشترك و زیر بنای یگانه‌ای دارند و آن واقعیت مطلق است که اساس و محمل هم « تو » است و هم « آن ». ولی « والابا » این عبارات را تحت‌اللفظی تعبیر می‌کند و می‌گوید : « تو آن هستی » یعنی تو جزئی از آن کل هستی چنانکه برگ جزئی از درخت است .

برهمن در آئین « والابا » ، هم اصل مطلق و هم ماده و روح است یعنی هم اساس ماده و روح است و هم اساس واقعیت‌های عینی و ذهنی است . شانکارا نیز چنین نظری داشت ، اما وی کثرات را خیال و رؤیائی باطل می‌پنداشت و خارج از معادله « برهمن مساوی است با آتمان » هیچ واقعیتی نمی‌یافت حال آنکه « والابا » عالم را عین خداوند و نه نمود آن می‌پندارد .

برهمن که حقیقت ظاهر و باطن است در کلیه تنازلات (avatāra) موجود است و خداوند به برکت یک سلسله نیروهای معجزه آسا (s'akti) کائنات را می‌آفریند . برای شرح تکوین عالم « والابا » از اصول مکتب سانکھیا چنانکه در رساله‌های پوراننا منعکس است مدد طلبیده است . اگر وجه تمایز و جدائی‌ای بین ارواح و ماده از یک سو ، و بین آن دو و خداوند از سوی دیگر ، پدید آمده ، علتش نوعی لعب و سرگرمی (hlārtham) خلاق است که سلسله علت و معلول را ظاهر می‌سازد و شادی فطری ارواح را تیره می‌گرداند و آگاهی و هشیاری را از اشیاء سلب می‌کند . پی‌بردن به کنه این کان اسرار ، یعنی دانستن اینکه عالم عین برهمن و برهمن عین عالم است . این آگاهی ، حجاب کثرات و رؤیای آفرینش را معدوم نمی‌سازد زیرا توهمی در پیش نیست ، بلکه این آگاهی ممتاز فقط صفت رنج آلود اشیاء را از میان برمی‌دارد و آدمی را از چرخ باز پیدائی خلاصی می‌بخشد .

صفت فاعلیت خداوند نیروی اوست ، و این نیرو (s'akti) به سه صورت ظاهر

می‌شود :



۱- چون خدائی خودمختار و بی همتا، یعنی «کریشنا» که در عوالم ملکوتی (adhidaivika) سرگرم بازی خلاق خویش است. باید بخاطر آورد که «والابا» سخت متأثر از علم الاساطیر کریشنائی (ویشنوئی) است.

۲- بصورت «اکشانا» (akṣana) یا اصل «ظهور نیافته» یا اصل باطن (adhyātmika) که از آن ماده اولیه و ارواح بوجود می آیند.

۳- چون گرداننده باطنی (antaryāmin) که هادی و ناظر و کارگردان کلیه موجودات است. پس خلقت در سه «پرده» بوقوع پیوسته است.

ارواح فردی «ذره‌ای» و فعال و هشیاراند و هریک جزئی از برهمن است و نه پرتو و انعکاس آن، چنانکه شانکارا می‌اندیشید. «والابا» ارواح را بر اساس سلسله مراتبی طبقه‌بندی کرده است که عبارت‌اند از ارواح پاک، ارواح سرگردان و ارواح آزاد و رستگار. «والابا» تقدیر را انگیزه و علت اسارت یا آزادی می‌داند، به نظر او بنا به همین تقدیر (قانون کارما) و مقدرات الهی است که ارواح یا محکوم به تاریکی سهمگین، یا متمایل به سرگردانی، یا سزاوارند به اینکه از گردونه باز پیدائی آزاد بگردند، حاصل آنکه آزادی منوط به عنایت الهی و مقرون به صفات بخشنده و بخشایشگری خداوند است.

«والابا» طریق معرفت (jñāna) و محبت (bhakti) را مراعات کرده است و معتقد است که از طریق معرفت فقط به اصل باطن (akṣana) پی می‌توان برد، در حالیکه با توسل به طریق محبت، انسان در ورای نیکی و بدی جای می‌گیرد و به عالیترین صفت الهی ممتاز می‌شود، یعنی «همبازی» کریشنا گشته، به بالاترین بهشت کریشنا واصل می‌گردد. طریق محبت مستلزم عنایت و احسان ایزدی است و «والابا» آنرا راه فیض و عنایت الهی (pusti - mārga) نیز می‌خواند.

در باره فلسفه «والابا» گات<sup>۱</sup> می‌گوید: «اثر این حکیم چندان ارزشی ندارد



زیرا نمودار نحوه تفکر فرقه‌ای خاص است باوصف این که دربرخی از قسمتها، دقیق و درخشان است و انتقادات ارزنده‌ای درباره عقاید مفسرین دیگر ایراد کرده است. به نظر «کلاسنا» این مکتب خواسته است در پرتو کیش ویشنوئی به عقاید و آرای پراکنده در «بهاگاوات پورانا» سازمان بدهد و نظام بخشد. بهر حال همبستگی این آئین به ودانتا بیشتر صوری است تا واقعی ولی احتمال آن می‌رود که «والابا» تحت نفوذ پاره‌ای از عقاید شانکارا و خاصه «نیم بارکا» بوده باشد.



## فصل هفدهم

### ودانتای عاری از ثنویت

#### برهمن و آتمان

برهمن و آتمان دو ستون استواری است که بر آن تمام ساختمان حکمت «ودانتا» بنیان شده، اگر بخواهیم «ودانتا» را باجمال بیان بکنیم ناگزیر خود را در برابر این عبارات حیرت انگیز مانند «توهمانی» (tat tvam asi)<sup>۱</sup>، «این آتمان همان برهمن است» (ayam ātmā brahma)<sup>۲</sup>، «تمام این عالم برهمن است، جهان فانی است و جیوا همان برهمن است و نه غیر او» (sarvam idam brahma jagatmithyā jīvo brahma nāparah) خواهیم یافت.

همه این عبارات گویای این حقیقت است که خالق و مخلوق و آفریننده و آفرینش در اصل یکی است و در واقع بین این دو تضاد و دوگانگی موجود نیست و نمی تواند بود. تمام صفات و کثرات که در این عالم کون و فساد پدید می آیند بمنزله حجابها و پرده هائی هستند که میان حق و خلق قرار می یابند و فروغ بالا را در سطح هزاران آئینه منعکس می سازند و آدمی می اندیشد که اشیاء ازهم متمایزاند و وجود مستقلی دارند و قائم بخوداند، حال آنکه به دیده جهان بین عارفان، کثرات بمثابه آئینه ایست که عکس برهمن در آن منعکس شده و این آئینه «نمود بی بود» حقایق معنوی است که در سطح جهان محسوسات متجلی شده است. تمام سعی و کوشش ودانتا در این است که ما را از سراب و وهم چنین افکار بی بود و اساس آزاد

۱ - Chānd. Up. VI, 8, 7

۲ - Brhad. Up. II, 5, 19



بگرداند و توجه ما را به مبدأ فیض عالم که در کنه وجود ما نیز جاری است معطوف بسازد.

شانکارا در تفسیر « براهماسوترا » در باره برهمن می‌نویسد: « لغت برهمن از ریشه (l'brh) یعنی رشد و گسترش مشتق شده و مفهوم وجود نامحدود و اسم بلا رسم ذات باری را دربر دارد. این شوکت و عظمت برهمن از یک سوی، معرف پاکیزگی و جاویدانی اوست، و از سوی دیگر نشان دهنده هشیاری او به وجود خود او است »<sup>۱</sup>.

دیگرانکه وجود برهمن آن حقیقتی است که ما بدان « خود » یا ضمیر (ātmā) می‌گوئیم. زیرا که هر موجودی از وجود خود بصورت « من هستم » آگاهی حاصل می‌کند<sup>۲</sup>. پس برهمن هم مبدأ عالم است که از آن همه موجودات صادر می‌شوند و هم ضمیر و لطیفه وجود ماست که ما بدان آتمان می‌گوئیم و هر که به کنه حقیقت خود پی ببرد به کنه حقیقت هستی پی برده است. « من عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ »<sup>۳</sup>. او در داخل همه موجودات است (tad antar sarvasya) او در عین حال در خارج همه موجودات است (tad sarvasya asya bahyatas)<sup>۴</sup>.

برهمن در واقع محمل وجود است (bhūtabhrt) و نه موجود در موجودات، اینست که فرضیه همه خدائی (panthéisme)<sup>۵</sup> را که خاور شناسان غرب به عرفان

۱ - *Brahmasūtrabāśya*, I, 1, 1

۲ - *Ibid*.

۳ - در معبد « دلف » (Delphes) نیز چنین عبارتی نگاشته شده بود: *connais toi, toi - même* و مقراط آنرا پایه فلسفه خود قرار داد، مراجعه شود به افلاطون:

*Premier Albiciade* 132 - 133

۴ - *Īś'ā . Up.* 4-5

۵ - A. K. Coomaraswamy: « Du prétendu panthéisme dans l'Inde et le néoplatonisme », *Etudes traditionnelles*, Paris, 1938



مشرق زمین نسبت می دهند کاملاً بی اساس است. زیرا همه خدائی اصولاً مبنی بر این اصل است که همه چیز خداست و خدا همه چیز است. راست است که خدا همه چیز است ولی همه چیز خدا نمی تواند بود، زیرا اگر چنین می بود می بایستی که بین خالق و مخلوق یک پیوستگی جوهری وجود می داشت، حال آنکه مظاهر عالم آئینه ایست که عکس برهمن در آن متجلی است، ولی خود برهمن که ظاهر مطلق است سوای مظاهر خویش است.

در باره یگانگی آتمان و برهمن در «چاندوگیا اوپانیشاد» چنین آمده است: «در ازل (agre) ای پسر (somya) این هستی (sad - idam) که یکی است (ekam) و ثانی ندارد (advitīyam) وجود داشت، از این نیستی (tasmād asatah) هستی (sat) پدید آمد». سپس «اوپانیشاد» به صفات دیگر آفرینش می پردازد و سرانجام باین نتیجه غائی که پایه مکتب الهی «ودانتا» است می رسد و می گوید: «این وجود (sat) که جوهر لطیف است (eṣah animā) و حقیقت باطنی همه موجودات عالم است، (sarvam idam ātmyam)، آن (tad) حق است، آن آتمان است (satya) و تو آن هستی» (tat tvamasi) ۲.

«آن» (tad) یعنی برهمن، «تو» (tvam) یعنی «جان» (jīva) و «هستی» (asi) رابطه (sāmānādhikaranyā) این معادله است. عبارت دیگر آتمان که حقیقت باطن وجود ماست با برهمن که مبدأ و اصل عالم است در واقع یکی است. (ayam ātma brahma) ۳. و آنچه ماسوای این معادله مستقیم است یا آنچه بر اثر

۱ - Chānd. Up. VI, 2, 1

sadeva somyeda magra āsīte kamevādvitīyam tasmā dasatah sajjāyate

۲ - Chānd. Up. VI, 7, 8

sah yah eṣo' nimaitad ātmyamidam sarvam tadsatyam . . . . tattvamasi . . . .

تو آن هستی بی شباهت به گفته ابویزید بسطامی نیست که می گفت: «تَكُونُ أَنْتَ ذَاكَ»

یا بقول حلاج: «رَأَيْتُ رَبِّي بَعِينِ قَلْبِي فَقُلْتُ مَنْ أَنْتَ فَقَالَ أَنْتَ»

۳ - «این آتمان همان برهمن است». رجوع شود به: Brhad. Up. II, 5, 19



تعینات ناشی از جهل فردی (avidyā) که همچون قشر و غباری بر این دو آئینه تمام‌نمای حقیقتی واحد اضافه می‌شود، سراب و جادوی جهانی یعنی «مایا» (māyā) است. این است که «هرکس به معرفت برهمن برسد خود برهمن می‌شود» (brahmavid brahmaiva bhavati)<sup>۱</sup> یعنی به اسرار باطن خود پی می‌برد و می‌گوید: «براستی من برهمن هستم» (ahambrahmāsmīti)<sup>۲</sup>.

رساله «ودانتاسارا» (vedāntasāra) اثر «ساداناندا یوگیندرا» (Sadānanda Yogīndra) در این باره می‌گوید: این گفته بزرگ (mahāvāyam) یعنی «توهمانی» (tat tvamasi) مبنی بر نسبت (sāmānādhikaranyā) دو لفظی است که معنی مشترک دارند. بعنوان مثال در عبارت این شخص همان زید<sup>۳</sup> است کلمه «آن» اشاره بموقعیت زید است در گذشته، حال آنکه کلمه «این» موقعیت زید را در حال حاضر نشان می‌دهد. ولی هردوی این ضمایر اشاره، به شخص مشترک و واحد یعنی همان «زید» تعلق می‌گیرند، همچنان در جمله «توهمانی» کلمه «آن» اشاره به ضمیر ممتازی است که از ازل بوده است، ولی «تو» اشاره به ضمیری است که هم‌اکنون و در حال حاضر موجود است و هردوی اینان بالاتفاق اشاره به بُعد تنزیهی و مقام لایتناهی و تجرد برهمن و آتمان است<sup>۴</sup>. بیشتر کتب آسمانی برای ادای حقایق بالا متوسل به تمثیل و رمز شده‌اند و آنرا با زبان اشاره و مجازی بیان کرده‌اند. اگر اندکی باین امر دقت بشود ناگزیر این نتیجه مستفاد می‌شود که بجز آن نمی‌توان حقایقی را که در قلمرو هیچ ادراک حسی نمی‌آیند و تحت قوانین هیچ منطق و استدلالی تعریف نمی‌شوند وصف کرد. استدلال و منطق که در مکاتب ششگانه فلسفی هندی نقش مهم و بسزائی ایفاء

۱ - Mund. Up. III, 2, 9

۲ - Brhad. Up. I, 4, 10

۳ - در کتاب «ودانتاسارا» آمده این شخص همان «دواتاما» (Devatama) است و «دواتاما» اشاره به اسم خاص مجهولی است. ولی ما بجای آن، اسم «زید» را بکار برده‌ایم.

۴ - Vedāntasāra, 151

رجوع شود به :



می کند ، در عرفان یعنی در مرحله ای که سالک از علوم نظری می گذرد و دیده به علوم یقینی می گشاید، از درجه اعتبار ساقط می گردد. زیرا آنچه سالک را در این راه هدایت می کند و بساحل مراتب ممتاز وجود می رساند، بصیرت باطن و روشنائی درون است که در معارف اسلامی آنرا مقام کشف و شهود و در حکمت هندو مقام «مراقبه و مشاهده» (dhyāna) می گویند. در واقع سالک با دیده دل یا با چشم سوم خویش (trineta) و یا بقول عرفای اسلامی با عین القلب خویش دیده به عوالم معنوی می گشاید و آنچه که او در این مقامات می بیند و می شنود و می فهمد فقط به زبان تمثیل و رمز و علم تأویل بیان تواند شد. اینست که اوپانیشاد می گوید: « آنچه که (yat) با گویائی (vācā) گفته نمی شود (na abhyuditam) ولیکن بیاری آن (yena) گویائی گفته می شود (vāg abhyudyate) آنچه با عقل (yan manasā) درك نمی شود (na manute) و بواسطه آن (yena) عقل درك می شود (mano matam) آنرا برهمن (tadeva brahma) بدان (viddhi) <sup>۱</sup> .

عارفان بزرگ (ṛṣayah) و شنوندگان احکام حق (kavayah satyas'rutāh) برای اینکه بتوانند بعد تنزیهی آئین آتمان را بنحوی از انحاء بیان بکنند به شیوه تمثیلی ، عباراتی چند ایراد کرده اند. من باب مثال اوپانیشاد می گوید: « این آتمان که در دل ماست از دانه برنج وجو و ارزن نیز خرد تراست. این آتمان که در دل ماست از زمین بزرگتر است، از آسمان و بهشت بزرگتر است و از جمیع کائنات نیز بزرگتر است <sup>۲</sup> » .

در واقع غرض از این بیانات متناقض اشاره به یک تشبیه و تقابل معکوس بین آفریننده و آفریده است ، بدانگونه که در یک عدسی عکس شیئی نسبت به خود

۱ - Kena. Up. I, 3, 1

yad vācānābhyuditam yena vāgabhyudyate yan manasā na manute  
yenāhur mano matam tadeva brahma viddhi

۲ - Chānd. Up. III, 14, 3



شیء معکوس جلوه می‌کند، همچنان آنچه در درجه وجود از هر چیزی بدوینتر و بزرگتر است در عالم متکثره، خردتر و کوچکتر جلوه می‌کند. بعبارت دیگر عدد واحد، هم کوچکترین اعداد بشمار است و هم در عین حال اصل و مبدأ کلیه اعداد بحساب می‌آید، زیرا تمام اعداد بالقوه در آن موجوداند. در مثال بالا «آتمان» به خردی یک دانه تشبیه شده است چون آتمان حقیقت وجود ماست و در نهاد آدمی مانند دانه‌ای خفته و پنهان است. ولی چون انسان به حقیقت شوکت آن پی برد و بدان فعلیت ببخشد و از طریق مکاشفات معنوی به مقام اتحاد آتمان و برهمن برسد، آنگاه تمام مراتب وجود را طی می‌کند و بنا بر همان تمثیل اوپانیشاد از هر بزرگی بزرگتر می‌شود و هر سه عالم (triloka) را زیر پای می‌نهد و در ذات نامتناهی برهمن مستغرق می‌شود.

آتمان مافوق ثلاثه علم و عالم و معلوم است. چنانکه «اوپانیشاد» می‌گوید: «هر آنکس که (yasya) او را نفهمید (amatam) او را فهمیده است (tasyamatam) و هر آنکس که (yasya) او را بفهمد (matam) او را نفهمیده است (na vedah sah)»<sup>۱</sup>. مراد از این گفته متناقض اینست که چون مای گوئیم که او را نفهمیده‌ایم، همان اندازه نفهمیده‌ایم که فهم از مانیت، بلکه عالم و معلوم و علم خود آتمان است. ولی آنهایی که می‌گویند نفهمیده‌اند اسیر انانیت و خود آگاهی می‌شوند و به فهم خود استقلال ذاتی می‌دهند و می‌پندارند که فهم حقایق معنوی قائم بخود آنها است، غافل از آنکه آتمان است که خود را بواسطه خود در خود درمی‌یابد و می‌فهمد.

«توبیننده» (draṣṭāram) بینائی (drṣṭeh) رانمی‌توانی دید (na pas'yeh)، شنونده

(s'rotāram) شنوائی (s'ruteh) رانمی‌توانی شنید (na s'rnyāt)، فهمنده (mantāram)



فهم (manteh) را نمی‌توانی فهمید (na manvīthah)، این آتمان است (eṣa - ta - ātmā) که در همهٔ اینها متجلی است « (sarvāntah) <sup>۱</sup> .

مادام که «آتمان» در کنه خود شناخته نشود و به‌عین و ذهن جلوه بنماید، جهل و گمراهی (avidyā) روی زمین سایه خواهد افکند. ولی اگر این تضاد ظاهری نابود بگردد، و نیروی متخیلهٔ عالم (māyā) که هستی بخش جملهٔ محدودیتها و تعینات (upadhi) است از میان برداشته شود، آنگاه «آتمان» و «برهمن» یکی می‌شوند و سراب پدیده‌های جهان در طرفه‌العین معدوم می‌گردند.

«ودانتا» برای طرد و حذف تعینات عالم متوسل به یکنوع روشی خاص شده است که می‌توان آنرا «نفی و طرد ماسوای آتمان» نامید. انسان برای نجات و آزادی (mokṣa) خود باید این محدودیتها را یکی پس از دیگری معدوم بسازد، یعنی بعنوان مثال فرض کنیم که اگر از تعیین زمان خارج بشود، گذشته و حال و آینده در نظر او یکسان خواهد بود و او دیگر تحت سلطهٔ زمان نخواهد بود، اگر از محدودیت مکان خارج بگردد، اینجا و آنجا و جهت برای او مفهوم نخواهد داشت، نفس او از بند مکان رهائی حاصل کرده و به‌مکان لامکانی خواهد پیوست. باطرد منظم هریک از این محدودیتها، شخص مزبور پله‌ای در سلسله مراتب وجود ارتقاء می‌یابد تا آنجائی می‌رسد که در قید هیچ محدودیتی نیست و بجز «آتمان» چیز دیگری نمی‌بیند و نمی‌داند.

آتمان را چگونه می‌توان شناخت؟ حقیقت وجود ما همان «آتمان» و هدف نهائی ما دانستن وجود اوست. ولی برای نیل باین مقصود که پایهٔ عرفان و حکمت و مبنای تعلیمات «ودانتا» است، یگانه راهی که فرزندگان هندو نمایانده‌اند، اینست

۱ - Brhad. Up. III, 4, 2

na dr̥ṣṭeh draṣṭāram das'yeh, na s'ruteh s'rotāram s'rnuyāt na manteh  
mantāram manvīthah, esa ta ātmā sarvāntah



که خود را بوسیله خود توان شناخت. مادام که ما عین حقیقت آتمان نگشته‌ایم نمی‌توانیم او را دریابیم زیرا نامحدود را بادیده محدود نتوان دید و روشنائی محض را با تاریکی نتوان سنجید. برای آنکه ما بدرك او نائل بیائیم لازم است که نخست از مرتبه وجود خود بمرتبه وجود او ارتقاء یابیم و از سنخ او باشیم یعنی اینکه او را نمی‌توان به سطح ادراکات ما تنزل داد، بلکه بایستی که ما خود به کمال درك او برسیم و خود را به درجه تجرد او ممتاز بسازیم و از قید ماسوای او عاری بشویم تا عین او گردیم و در ذات او فانی و مستغرق شویم.

راست است که گوهر پرفروغ هستی را از روز ازل در نهاد ما گذاردند و آنرا با هزاران پرده ظریف از دیده نارس و محدود جهانیان پوشانیدند و از آز و حرص طمع کاران در امان داشتند، اما این گوهر در تمام موجودات و کائنات بشدت وضعف و برحسب مدارج قرب و بعد از مبداء، موجود است و هیچ چیزی در عالم ولو آنکه در پست‌ترین مرتبه هستی جای گزیده باشد از برکت آن بی بهره نیست.

انسان برای آنکه به کنه آن آگاه بشود بایستی ابتداء تمام محدودیتها و بندهای بیشمار تعینات عالم را از میان بردارد و خویش را بدرجه تجرد او برساند و بدین ترتیب میان او و ذات ابدیت مناسبتی حاصل گردد و قرب حقیقی محقق شود و سالک با تجلیات فیض خود حق، حق را بشناسد و بداند که آتمان خود را با خود و در خود می‌نمایاند و ثلاثه عاقل و معقول و عقل یکی می‌شود و تضاد دوگانگی میان آفریننده و آفریده معدوم می‌گردد و سالک حقیقت، هرچه ببیند حق بیند و غیر از او مؤثری و موجودی نداند.

اینست که در حکمت الهی «ودانتا» می‌گویند: خود را (ātmanam) باخود (ātmanā) در خود (ātmani) بجوئید و بدین ترتیب تمام قیودی که میان «تو» (tvam) و «آن» (tad) موجود بوده، از میان می‌رود و فقط رابطه مستقیم و بی‌واسطه «تو» و «او» می‌ماند و بس.



## برهمن ساگونا (saguna) و برهمن نیرگونا (nirguna)

ودانتا در پس مظاهر متغیر اسمها (nāma) و صورتها (rūpa) که کثرات را تشکیل می‌دهند، حقیقت واحدی که مبنای عالم صغیر و عالم کبیر است می‌یابد و چنانکه قبلاً اشاره شد، باین حقیقت واحد، برحسب آنکه در سطح عالم صغیر یا عالم کبیر ظاهر شده باشد، بترتیب نام «آتمان» و «برهمن» داده و این دو را از هم متمایز نمی‌داند. «ودانتا» در کاوش و تحقق مبدأ عالم به مفهوم هستی (sat) اکتفاء نمی‌کند، بلکه در نظر این مکتب ذات نامتناهی برهمن مافوق هستی و محیط بآن است و بمنزله یک نوع عدم و نیستی (asat) است که بهیچ صفتی موصوف نیست، بدین معنی که به کمیت و کیفیت آنرا وصف نتوان کرد.

این عدم که ظلمت و تاریکی محض ماورای روشنائی است و حکمای اسلامی نور میا هاش نامیده‌اند، «برهمن» «نیرگونا» (nirguna)، یعنی «برهمن» عاری و منزله از هر صفت و کیفیت و سلب تمام صفات ثبوتیه و حتی صفات سلبیه و تنزیهی است. بعبارت دیگر سلب سلب است. اینست که اوپانیشاد می‌گوید: «این برهمن نه بزرگ است و نه کوچک، نه بلند است و نه کوتاه».

۱ - Brhad. Up. III, 8, 8

جایی این مرتبه را مرتبه لاتعین می‌نامد: «هستی مطلق است و او را مراتب بسیار است اول مرتبه لاتعین و عدم انحصار است و اطلاق از هر قید و اعتبار.... و مقدس است از دلالت الفاظ و لغات، نه تعقل را در نعمت جلال او زبان عبارتست و نه عقل را به کنه او مکان اشارت، هم ارباب کشف از ادراک حقیقتش در حجاب و هم اصحاب علم از امتناع معرفتش در اضطراب، غایت نشان از او بی‌نشانیست و نهایت عرفان وی حیرانی»  
لوايح، رجوع شود به :

Lawāih, with a translation by E. H. Whinfield and Mirzā Muhammad Kazvīni  
London, 1928



ولی بمحض اینکه هستی<sup>۱</sup> پدید می‌آید یعنی ذات نامتناهی برهمن به نخستین صفت خود که هستی است موصوف می‌گردد، آنگاه تمام صفات و کیفیات جهان که اساس پدیده‌های عالم است از این مبدأ اولیه که بمنزلۀ «بطن» جمله صور آفرینش است صادر می‌گردد و این مقام تعین اول «یا» «صفت نخستین» را در حکمت الهی هندو «برهمن سا گونا» (saguna)<sup>۲</sup> یا برهمن مزین به تمام صفات و کیفیات می‌نامند: «او دارای تمام صفات و کیفیات و مزه‌ها و بوها است»<sup>۳</sup>. برهمن سا گونا همان مقامی است که در مکتب «یوگا» بدان «ایشوارا» (is'vara) یا خداوند و مقام توحید می‌گویند. حال اگر لازم شود به جوانب گوناگون برهمن بر حسب آنکه عاری از تعینات بوده و یا تعین پذیرفته است توجه بشود چنین جدولی می‌توان ساخت.

### عالم صغیر      عالم کبیر

۱ - برهمن نیر گونا	nirguna	آتمان	برهمن	brahman
۲ - برهمن سا گونا	saguna	جیوا	ایشوارا	is'vara

### آتمان و مراتب چهارگانه هستی

کتاب «نیم تاج حکمت» (viveka cuḍāmāni) می‌گوید: «هستی یکی است (svayam) و آن محمل مطلق خود آگاهی ماست (nitya pratyayalambanah) او

۱ - عباراتی از قبیل *Dixit que Deus : Fiat lux ! Et facta est lux - Genesis*

نمودار همین حقیقت است که ذات نامتناهی حق با بودن یعنی هستی بخشیدن به امکانات خود در واقع از نیستی به هستی گرائیده و از بی‌صفتی به صفت پذیرفتن موصوف شده است.

۲ - در دستور زبان سانسکریت برهمن هم به صیغه خنشی است و هم صیغه مذکر.

برهمن به صیغه خنشی اطلاق به «برهمن نیر گونا» و به صیغه مذکر اشاره به «برهمن سا گونا» است.



ناظر سه مرتبه بزرگ وجود است (avasthā traya sākṣī)، او سوای پنج قشر تعینات جسمانی است» (sa pañcakos'a vilakṣanah)<sup>۱</sup>.

در این فصل ابتداء باین سه مرتبه بزرگ اشاره خواهد شد و سپس پنج قشر تعینات جسمانی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

چنانکه گفته شد آتمان مانند رشته‌ای نامرئی تمام مراتب و درجات وجود را بهم می‌پیوندد و در کنه همه موجودات از عالیترین تا پست‌ترین درجه هستی مستتر است. او موجودات را بوجه ترتیب متنازل از عقل بزرگ (mahat buddhi) شروع تا عالم جسمانی و عنصری (sthūla bhūj) خاتمه می‌دهد، و موجودات بر حسب مدارج قرب و بعد از مبدأ، جنبه نقص و کمال آنها متفاوت است. عقل و نفس مسبوق بماده نیستند و متمکن در مکان و واقع در زمان نمی‌باشند، ولی هرچه موجودات از مبدأ دورتر می‌شوند از لحاظ وجودی ضعیف‌تر و نقص آنها آشکارتر می‌گردد. حال آنکه هرچه به مبدأ نزدیکتر می‌شوند کاملتر می‌شوند... موجودات در مراتب صعودی به مرتبه عقل (buddhi) پایان می‌یابند و در سلسله مراتب نزولی به عالم عنصری و جسمانی ختم می‌شوند.

آتمان ناظر خود آگاهی (ahamkārah) و حواس (indriya) و تماس حواس باموضوعات ادراک است. اوست که در تحولات و تغییرات مراتب ذهنی (citta vṛtti) حاضر است. ولی خود هرگز رنگ تعین بخود نمی‌گیرد و منزله از هر تغییر و تبدیل است. او به همه عالم محیط است و با آنکه منظر عالم (drs'ya) صحنه گسترش و تجلی امکاناتی است که در او وجود دارند ولی او که ظاهر و شاهد مطلق (drk) است، سوای مظاهر خویش (drs'ya) است و تمام سعی «ودانتا» مصروف این است که ظاهر و مظهر و شاهد و مشهود را از هم تمیز و تفکیک بدهد (viveka).

<sup>۱</sup> - S'ankara : *Viveka cūḍāmāni*, 125

asti kaś'citsvayam nityamahampratyayalambanah avasthātraya sākṣī san  
pañcakos'avilakṣanah



در «ماندوکیا اوپانیشاد»<sup>۱</sup> این مراتب چهارگانه وجود را چنین شرح داده‌اند :

« همه چیز (sarvam) این برهمن است (etad brahma) و این آتمان (ayam ātmā) خود برهمن است (brahma) و این آتمان چهارگانه است » ( یا بعبارت سانسکریت چهارپا دارد) (catuspāt). « مرتبه اول (pramathapāda) «ویشوانارا» (vais'vanara) نام دارد و قلمرو آن حالت بیداری است (jāgaritha sthāna). این مرتبه متمتع از اشیای مادی است (sthūla - bhūj) و به اشیای خارجی آگاه است (bahih prajñah) و دارای هفت عضو (saptāṅgah) و نوزده «دهان» است» (ekonavims'atimukhah)<sup>۲</sup>.

این مراتب چهارگانه وجود را می‌توان با عوالم اربعه یا خمسه عرفان اسلامی که ناسوت، ملکوت، جبروت، لاهوت، و هاهوت باشد تطبیق داد و داراشکوه مترجم فارسی اوپانیشادها چنین تقابل و انطباقی کرده و سعی کرده است که مصطلحات حکمت هندو را در قالب عرفان اسلامی در بیاورد و بدانان رنگ تصوف بخشد.

شانکارا در تفسیر خود می‌گوید: « آنچه را که هشیاری اش معطوف به اشیای غیر از خود باشد (bahih prajñah svātmavyatirikte)<sup>۳</sup>، آگاه به اشیای خارجی می‌گویند (bahih prajña) یعنی آگاهی‌ای که معطوف به اشیای خارجی است بصورت نادانی

۱ - *Māṇḍ. Up.* 2 - 3

sarvam hyetad brahma, ayamātmā brahma so' yam ātmā catuspāt . . . .

۲ - *Ibid.*

jāgaritasthāno bahih prajñah saptāṅgo ekonavims'atimukhah sthūlabhuj  
vais'vanarah pramathah pādah

۳- *Māṇḍūkyopaniṣadbhāṣya*, 3

bahihprajñah svātmavyatirikte viṣaye prajñā yasya sa bahihprajñe bahirviṣayeva  
prajñā ' vidyākṛtā' vabhāsata ityarthah . tathā saptāṅgānyasya tasya ha  
vaitasyātmano vais'vanarasya mūrdhaiva sutejās'cakṣurvis'varūpah prāṇah



متجلی می‌شود (avidyākṛtā - avabhāsata). این مرتبه هفت عضو دارد. سر این « ویشوانارا » آسمان است، چشمانش خورشید است (vis'varūpah)، تنفسش باد، و تنه‌اش فضا، و مثانه‌اش (vasti) آب روان است. زمین دو پای اوست. . . . نوزده دهان دارد که عبارتند از پنج عضو حسی، پنج عضو فاعله که مجموعاً ده هستند و پنج دم حیاتی، حس مشترک (manas)، انانیت (ahamkārah)، عقل (buddhi) و حافظه (citta). اینان درهای ورودی ادراک هستند (upalabdhi - dvāra)، « ویشوانارا » بواسطه این درهای ورودی، از مدركات خارجي مانند صوت و بینائی و غیره (s'abdādīn) تمتع می‌گیرد و بهمین جهت او را متمتع از اشیای مادی (sthūla - bhuk) می‌گویند. بنا به تفسیر « شانکارا » این مرتبه در واقع همان عالم ناسوت و درجه توسعه و تحول عناصر جسمانی است. منظور از « ویشوانارا » که از دو جزء « ویشوا » (vis'va) یعنی جهان و « نارا » (nara) یعنی انسان، مرکب شده و باین مرتبه اطلاق گردیده، جنبه جسمانی انسان جهانی<sup>۱</sup> (vais'vanara) است که با طبیعت کل یکسان است

→

prthagvartmātmā sandeho bahulo vastireva rayih prthivyeva pādau . . . .  
ityevam śaptāṅgāni yasya śa śaptāṅgah .

tathaikonavims'ati mukhānyasya buddhīndriyāni karmendriyāni ca  
das'a vāyavas'ca prāṇādayah pañca mano buddhirahamkāras'cittamiti  
mukhānīva mukhāni tānyupalabdhidvārānītyarthah. sa evamvis'iṣṭo vais'vānaro  
yathoktairdvāraih s'abdādīn sthūlān viśayān bhunkta iti sthūla bhuk .

۱ - تطبیق اجزای انسان با اجزای عالم مربوط به افسانه‌ها اساطیری « پراجاپاتی » (prajāpati) یا سلطان مخلوقات است. « سر آن اسب ( منظور از اسب همان سلطان مخلوقات است) با سداد ( Brhad. Up, I, 1, 1) چشم او آفتاب، دم حیاتی او باد، دهان گشوده‌اش آتش، ویشوانارا، بدنش سال است. پشت او فردوس، شکم او آسمان، سم او زمین، پهلوی‌ش چهار جهت فضا، دنده‌های او جهات، استخوانهایش ستارگان آسمان، گوشت او ابر و سیخ‌ها،

←



(sarvapinḍātmā anayatva) <sup>۱</sup>.

هفت عضو، اعضای ناسوتی و عنصری انسان کامل است و عبارتست از آسمان درخشان (dyuloka) که سرانسان کامل است، خورشید چشمان او، هوا دم حیاتی او، و غیره.

این انسان، دارای نوزده دهان است که بدین قرارند: ۱ - پنج حس ظاهری (buddhīndriya) یعنی قوه سامعه (s'otra)، لامسه (tvāc)، باصره (cakṣus)، ذائقه (rasana) و شامه (ghrāna)، ۲ - پنج عضو فاعله (karmendriya) که عبارتند از عضو دفع فضولات (pāyu)، عضو تناسلی (upastha)، دستها (pāni)، پاها (pāde) و صوت و گویائی (vāc)، ۳ - پنج دم حیاتی (prāna)، ۴ - نفس یا حس مشترک (manas) <sup>۲</sup>، ۵ - عقل و خرد (buddhi)، ۶ - انیت و خودآگاهی (ahamkārah)، ۷ - حافظه، خیال، (citta).

→  
رگهایش رودخانه‌ها، جگرش کوه‌ها، پشمهایش گیاهها و درختها.... هنگامی که این اسب خمیازه می‌کشد برق و درخشش در آسمان پدید می‌گردد، هنگامی که خود را تکان می‌دهد غرش ابر ایجاد می‌شود و چون او ادرار می‌کند باران می‌آید و شیهه او کلام و گویائی است.»

عبارت امام غزالی در کیمیای سعادت بی‌شبهات با فسانه پراجاپاتی نیست. وی می‌گوید: «تن آدمی بامختصری وی مثالی است از همه عالم: که از هرچه در عالم آفریده است اندر وی نمود گاری است. استخوان چون کوه است و عرق چون بارانست و موی چون درختانست و دماغ چون آسمانست و حواس چون ستارگانست و تفصیل این نیز دراز است. بلکه همه اجناس آفرینش را در وی مثالی است: چون خوک و سگ و ستور و دیو و پری و فرشته...» رجوع شود به: کیمیای سعادت - تهران ۱۳۳۳، ص ۳۴.

۱ - S'ankara : *Māṇḍūkyaopaniṣadbhāṣya*, 3

۲ - کلمه «ماناس» در فصل مکتب سانکھیابه تفصیل مورد بحث قرار گرفت. «ماناس» معانی بسیار دارد، آن هم به معنی نفس آمده، هم حس مشترک و هم ذهن. ولیکن در مکتب یوگا و «ودانتا» کلمه «چیتا» (citta) نیز معنی ذهن را می‌رساند. این است که نگارنده «ماناس» هم را در بعضی جاها به معنی ذهن تعبیر کرده و هم «چیتا» را.



در مرتبه بیداری، وجدان ما آگاه به دنیای ناسوتی است و بهمین علت است که می‌توان این عالم را بدو صورت و برحسب آنکه براساس عالم صغیر یا عالم کبیر بنیان شده باشد تعبیر کرد. جنبه کلی (macrocosmique) آتمان را در مرتبه ناسوتی و بیداری ویرات (virāt)<sup>۱</sup> می‌خوانند و آن مشتمل است بر عالم ماده و عالم طبیعی. ولی جنبه جزئی (microcosmique) آن در مرتبه بیداری همان « ویشوانارا » است که فوقاً بدان اشاره شد. از طرف دیگر چون انسان، عالم صغیر و عالم، انسان کبیر است<sup>۲</sup> و این دو آئینه تمام نمای یکدیگراند این می‌شود که « ویرات » (virāt) و « ویشوانارا » را دو جنبه کلی و جزئی عالم ناسوتی بحساب می‌آورند.

### مرتبه دوم هستی

«مرتبه دوم (dvitīyapādah) که نورانی (taijasa) است و قلمرو آن عالم رؤیا است (svapna sthāna)<sup>۳</sup> از واقعیت‌های لطیف تمتع می‌گیرد (pravivikta bhuk) و به

۱ - « ویرات » (virāt) بمعنی شاه - سلطان و ملک است و مراد از آن جنبه جسمانی شهریار موجودات یا « پراجاپاتی » (Prajāpati) است. منظور از عالم طبیعی همان مفهومی است که حکمای یونان بدان فیزیک (physique) می‌گفتند.

۲ - « آْ لَانْسَانُ کونُ صَغِيرٌ وَاْلکُونُ اِنْسَانٌ کَبِيرٌ » انسان منتخب و خلاصه کتاب عالم است اینست که هرچه در عالم موجود است در او نیز هست و انسان بمثابة آئینه است که در آن جامع اسماء و صفات الهی که مشتمل بر کلیه مراتب وجود است منعکس گشته است. یعنی کلیه موجودات که در عالم کبیر محقق اند در عالم صغیر نیز که انسان باشد موجودند. بهمین علت می‌گویند: اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ « یعنی انسان در مرکز عالم جای گرفته و جهان پوست و انسان هسته آن است. رجوع شود به: شرح گلشن راز، لاهیجی، ص ۴۰۴

۳ - Māṇḍ. Up. 4

svapnasthāno antaprajñah saptāṅgah ekovims'atimukhah praviviktabhuk  
taijasa dvitīyah pādah



واقعیه‌های درونی (anta prajñah) شاعر است و دارای هفت عضو (saptāṅgaḥ) و نوزده دهان (ekonaviṃśatimukhaḥ) است.»

شانکارا در باره این مرتبه می‌گوید: «این مرتبه که به «تیجاسا» (taijasa) مسمی گشته و قلمرو آن عالم رویاست (svapna - sthāna)، همان مرتبه خواب است. آگاهی مرتبه بیداری بوسائل گوناگون (jāgrat - prajñānekaśādhana) با اشیای خارجی مرتبط است (bahirviśayevāvabhāsamānā)، ولی چون این مرتبه صرفاً یکی از مراتب ذهنی است (manah - spandamātrā)، تأثیری مطابق با ادراکات حاصله در ذهن باقی می‌گذارد (tathābhūtaṃ saṃskāraṃ - manasi - ādhatte). ذهن مانند نسجی است که مزین به نقوش (گوناگون) باشد. ذهن، متکی بر ادراکات خارجی نیست، بلکه به انگیزه آثار اعمال پیشین، میل و نادانی به تحرك درآمده است، چنانکه در مرتبه بیداری نیز چنین بود... در قبال حواس، ذهن یک ادراک باطنی است، پس در مرتبه رؤیا، آگاهی که بصورت تأثرات ذهنی متجلی (tad - vāsanārūpa) است شاعر به واقعیه‌های درون است.» «هنگامی که در مرتبه رؤیا، آگاهی از محتوی ادراکات خارجی خالی شد (viśayas'ūnyāyāṃ - prajñāyāṃ)، فقط به روشنائی جوهر خود می‌درخشد» (kevala - prakāśa - svarūpa).

این مرتبه مطابق با تأثراتی است که در ذهن نقش بسته‌اند. چون ذهن مانند نسجی که نقوش و رنگهای مختلف نقاشی را بخود گیرد، کلیه ادراکات ناشی از مرتبه

۱ - *Māṇḍukyopaniṣadbhāṣya*, 4

svapnaḥ sthānamasya taijasaḥ svapnaḥ sthāno jāgratprajñānekaśādhanaḥ  
bahirviśayevāvabhāsamānā manahspandamātrā satī tathābhūtaṃ saṃskāraṃ  
manasyādhatte. tanmanastathā saṃskṛtaṃ citrita iva paṭo bāhyasādhana-  
napekṣamavidyākāmakarmabhiḥ preryyamānam jāgradvadavabhāsatē . . . .  
indriyāpekṣayā' ntasthatvānmanasastadvāsanārūpā ca svapne prajñā  
yāsyetyantahprajñah



بیداری را در خود ضبط می کند و آنرا در عالم رؤیا منعکس می سازد. و بدین سبب است که این مرتبه را « نورانی » (taijasa) می گویند، چه ذهن در عالم رؤیا مانند چراغی است که بر ادراکات حسیه روشنائی می افکند و آنان را روی پرده پندار متجلی می سازد.

تیجاسا مانند مرتبه پیشین جنبه « جزئی » عالم مثال و رؤیاست، حال آنکه جنبه کلی آنرا « هیرانیا گاربها » (hiranyagarbha)<sup>۱</sup> بمعنی هسته جهانی می نامند و تشابه و تقابل بین عالم صغیر و عالم کبیر چنانکه در مرتبه ناسوتی وجود داشت در این مرتبه هستی نیز موجود است از سوی دیگر « تیجاسا » و « هیرانیا گاربها » بترتیب اشاره به نفس جزئی و کلی عالم هستند.

علت اشتراك هفت عضو و نوزده دهان بین مرتبه بیداری و رؤیا و تشابه و تقارن این اعضاء بیکدیگر این است که در واقع عالم بیداری و رؤیا از یک سنخ اند و عالم رؤیا امتداد عالم بیداری است. در هر دو حال ادراك کننده فقط به مراتب نفسانی و ذهنی خود شاعر است.

در باره عالم رؤیا « اوپانیشاد » می گوید: « درعالم رؤیا نه ارابه است و نه اسب و نه جاده... . قوه متخیله جهان است که اینان را در آنی می آفریند<sup>۲</sup> ». درعالم

۱- « هیرانیا گاربها » مرکب است از دو جزء « هی رانیا » (hiranya) یعنی طلائی و « گاربها » (garbha) یعنی « تخم » آنرا می توان مجمع العناصر و نفس جهان یا نفس کل نیز تعبیر کرد. « هیرانیا گاربها » از لحاظ علم جهان شناسی (cosmologie) مجمع العناصر است. کتاب جهان شناسی « ویشنوپورانا » (viṣṇu purāṇa, II) بدان اشاره می کند. در این کتاب پیدایش عالم چنین تعریف شده است: « تمام موجودات از عالم بالاتا عالم سفلی، از عقل تا عناصر خمسه، درهم آمیختند و بصورت بیضه ای (garbha) جلوه گر شدند و این هسته روی سطح آبهای اولیه ایستاده بود و « ویشنو » بصورت « برهنه » از آن ظاهر شد ».

۲ - Brhad. Up. IV, 2, 10



رؤیا جمله مدرکات حواس به حس باطن باز می‌گردد و در آن جذب می‌شود و در نتیجه مجراهای حواس مسدود می‌گردند و ارتباط ذهن با دنیای خارج منقطع می‌شود. بدین ترتیب در این مرتبه لطیف آگاهی، قلمرو تجارب ما، همان حدود دنیای روانی و ذهنی ماست.

آنکه بخواب شده از شرایط مکان و زمان و امتدادات طول و عرض و عمق بری و فارغ گشته است و ادراکات لطیف از منشأ فیاض روانش مایه هستی می‌گیرند و ذهن در طرفه العین صوری را که هیچ مصداق وجودی ندارند می‌آفریند. گوئی که ماده‌ای بی‌کران و زمان و مکانی لایتناهی در اختیار ذهن است. عالم رؤیا ظهور مظاهر صرف است مانند سرابی در بیابان. عالم رؤیا اساس عینی ندارد بلکه صحنه نمایش و ظهور تأثرات دیرینه است که از تجارب حواس پدید آمده و در عالم خواب ظاهر شده است. دیگر اینکه عالم رؤیا برزخی است بین دو جهان متمایز، یعنی عالم بیداری و عالم رؤیای عمیق. از یک سو عالم رؤیا مرتبط با عالم بیداری و پیوسته بدان است. بدین معنی که تأثرات ناشی از حواس در حافظه مضبوط می‌گردند و هنگام خواب حجاب اسرار خویش را برمی‌کشایند و روی پرده خیال منعکس می‌شوند. اما از سوی دیگر عالم رؤیا پله وصول به مرتبه توحید است که در آن تموجات ذهنی و صور اشیاء فرو می‌نشینند و محو می‌شوند و شناخت‌های گوناگون باطل می‌گردند و آگاهی از حالت عدم تجانس و پراکندگی در می‌آید و به تجانس و یکپارچگی می‌گراید، و علم توحید در اعماق دل سالک صورت می‌بندد.

### مرتبه سوم هستی<sup>۱</sup>

«آن مرحله‌ای که انسان بخواب شده (supta) دیگر میلی احساس نکند (na kāmam)

۱ - Mānd. Up. 5

yatra supta na kañcanam kāmam kāmāyate na kañcanam svapnam  
pas'yati, tat suṣuptam, suṣuptasthāna ekībhūtaḥ prajñānaghana evānandamayō  
hyānandabhuk, cetamukhaḥ prajñāstrīyah pādah



(kamayati) و دیگر خوابی نبیند (na kañcanam svapnam pas'yati)، خواب عمیق است (suṣuptam) که در مرتبه سوم هستی قرار دارد (trtiyah pādah). این مرتبه یکی از مراتب علم است (prajñah) <sup>۱</sup> و قلمرو آب خواب عمیق است (suṣuptasthānam) و آن به مراتب پیشین توحید می بخشد (ekībhūta) و مرتبه یکپارچگی و تجانس آگاهی (prajñāna ghana) <sup>۲</sup> و عین سرور و شادی است و متمتع از آنست (ānandamayo ānandabhuk) و « دهان » معرفت است (ceta mukha).

شانکارا در تفسیر این بند می گوید: « در مرتبه رویای عمیق (suṣupte) برخلاف مراتب پیشین، صور رؤیائی (svapna - dars'ana) وجود ندارد که غیر آنچیزی که هست ادراک بشود (anyathā - grahana - lakṣana) و نه میلی وجود دارد (vā kāma). این مرتبه را یکی شده (ekī - bhūta) می گویند، علتش آنست که جمیع دوگانگی ها (dvaita - jātam) که تموجات ذهنی هستند (manah - spanditam) و به مراتب بیداری و رؤیا منقسم می شوند (sthāna - dvaya - pravibhaktam) به درجه ای می رسند که از یکدیگر تمیز داده نمی شوند بدون اینکه خصائص ذاتی خود را از دست بدهند (tathārūpa - aparitvāgena - avivekāpannam)، همچنانکه روشنائی روز و این جهان پدیده ها، چون با پرده شب پوشانده شود، تشخیص ناپذیر می شود. از این رهگذر، آگاهی های ناشی از مراتب بیداری و خواب که تموجات ذهنی هستند بصورت جمعی متجانس در می آیند. این درجه (avasthā) را بسبب اینکه خاصیتش عدم تشخیص (aviveka - rūpatvāt) (عناصر متشکله خود) است مرتبه

- 
- ۱ - « پراجنیا » (prajñah) یا معرفت و علم، جنبه جزئی (microcosmique) آتمان در مرتبه خواب عمیق است و جنبه کلی آن « ایشوارا » (is'vara) است و این دو، بمثابة مراتب پیشین، قابل تطبیق با یکدیگر و آئینه تمام نمای یکدیگراند.
  - ۲ - « گانا » (ghana) یعنی توده و جمع و یکپارچگی و مراد از آن مرتبه تجانس و یکپارچگی آگاهی است، زیرا در این مقام شعور درون یکرنگ و متجانس گشته و بهیچ تعینی متعین نشده است.



یکپارچگی و تجانس آگاهی گویند، همانطوری که هنگام شب (ratrau) بعلت ظلمت شبانه (nais'ena - tamasā)، همه چیز همچون توده‌ای تشخیص و تفکیک ناپذیر جلوه می‌کند<sup>۱</sup>.

در این مرتبه بندهائی که میان مرتبه بیداری و رؤیا بود قطع می‌گردند، تمام فعل و انفعالات نفسانی و ذهنی که از مرتبه بیداری ناشی گردیده و همچون چراغی در عالم رؤیانور افشانی می‌کرد از کار باز می‌ایستد در این مرتبه انسان پیوندهائی که او را به عالم خواب و بیداری مربوط می‌ساخت قطع می‌کند و در مرتبه یکپارچگی و تجانس آگاهی مستغرق می‌شود و بقول «شانکارا» بدانگونه که هنگام شب تمام ادراکات ناشی از اشیای محیط بما در تاریکی و ظلمت شب یکسان می‌گردند، بهمانگونه نیز در خواب عمیق تمامی تجلیات مراتب نفسانی و ذهنی در مقام یکپارچگی و تجانس آگاهی درون محو و خاموش می‌شوند<sup>۲</sup>.

این مرتبه خواب عمیق را بدان سبب مرحله وحدت مراتب دیگر خوانده‌اند که در این مرتبه کشمکش و منازعه اضداد ناشی از تجارب عالم بیداری، معدوم می‌گردند و خصوصیات فردی و صور متناقض خود را از دست می‌دهند، بدینسان که در این توحید، ذهن بخواب رفته (supta) دیگر تحت سلطه صور محسوسات نیست،

۱ - *Māṇḍūkyaopaniṣadbhāṣya*, 5

na hi suṣupte pūrvayorivānyathā grahanalakṣaṇam svapnadars'anam kāmo  
va kas'cana vidyate . . . sthānadvayappravibhaktam manahspanditam  
dvaitajātam tathārūpāparityāgenāvivekāpannam nais'atamograstamivāha  
saprapañcakamekībhūtamityucyate ata eva svapnajāgranmanahspandanāni  
prajñānāni ghanībhūtānīva seyamavasthā' vivekarūpatvātprajñāghana ucyate.  
yathā ratrau nais'ena tamasā' vibhājyamānam sarvam ghanamiva  
tadvatprajñāghana eva

۲ - *S'ankarabhāṣya*, 5



وی دیگر میلی ندارد و رؤیتی نمی‌کند و در شادی و آرامش مطلق بسر می‌برد. مراد از مرتبه یکپارچگی و تجانس آگاهی این است که در حالیکه در مراتب پیشین شعور ما به تعینات صور مختلف و متعدد متعین شده بود، در مرتبه خواب عمیق، از مظاهر ناسوتی و ملکوتی مبرا گشته و واحد و متجانس شده است و مانند دریای آرامی است که در سطح ساکن آن کوچکترین موجی نلغزد. مرتبه سوم همان مرتبه هستی یا «ایشوارا» است و بدانگونه که تمام عوالم بالقوه در «ایشوارا» موجودند و از آن مایه هستی می‌گیرند، بهمانگونه نیز مراتب بیداری و رؤیا از مرتبه خواب عمیق صادر می‌گردند و در آن خاموش می‌شوند.

### مرتبه چهارم هستی

«مرتبه چهارم هستی (caturtham) نه به واقعیت‌های درونی (antahprajñah) و نه باشیاء خارجی (na bahihprajñah) و نه بمرتبه یکپارچگی و تجانس آگاهی (prajñāna ghanah) آگاه است. و این مرتبه نه علم است (prajñah) و نه غیر علم (na - aprajñam) و بهیچ چیز اتصال و پیوستگی ندارد و غیب است (avyavahāryam) آنرا نمی‌توان ادراک کرد (agrāhyam) زیرا استنتاج ناپذیر (alakṣaṇam) و غیر قابل درک و وصف (avyapades'yaṁ, acintyaṁ) است. این مرتبه اساس آگاهی مطلق (یعنی آتمان) است (ekātmapratyayasāram) و سلب مظاهر (prapañcopas'amam) و آرامش و صلح (s'antam) و سرور و خجستگی (s'ivam) است. و از اضداد مبری است (advaitam) این مرتبه همان آتمان است (sa - ātmā) و آنرا بایستی بیاری معرفت شناخت» (vijñeyah) ۱.

۱ - Māṇḍ. Up. 7

nāntahprajñam na bahih prajñam nobhayatahprajñam na prajñānaghanam  
na prajñam nāprajñam. adrṣṭam avyavahāryam agrāhyam alakṣaṇam acintyaṁ  
avyapades'yaṁ ekātmapratyayasāram prapañcopas'amam s'āntam s'ivam  
advaitam caturtham manyante sa ātmā sa vijñeyah



شانکارا در تفسیر خود دربارهٔ عجز انسان جهت تعریف این مقام می‌گوید:

«بعلت عدم وجود (s'ūnyatvāt) کلیهٔ خصائصی که سازندهٔ کلمات هستند - (sarvas'abda pravṛtti) ، این مرتبه را نمی‌توان بتوسط کلمات بیان کرد (s'abdānām - ādheyatvam) فقط با نفی کیفیات است (vis'eṣa - pratiṣedhena) که ( اوپانیشاد ) توری را تعریف می‌کند<sup>۱</sup>». شانکارا در جای دیگری گوید: «غرض از جملهٔ «به واقعیتهای درونی آگاه نیست» (na - antah - prajña) نفی عالم رؤیاست (taijasa - pratiṣedhah) ، مراد از « واقعیتهای خارجی آگاه نیست» ، رد و نفی عالم بیداری است ، منظور از جملهٔ « نه بهیچ یک از آن دو » (na - ubhayatah - prajña) نفی مرتبهٔ برزخی بین عالم بیداری و رؤیاست. هدف از گفتهٔ « مرتبهٔ یکپارچگی و تجانس آگاهی نیست » نفی مرتبهٔ خواب عمیق است. زیرا این مرتبهٔ کمون و نهفتگی است و همه چیز در آنجا تشخیص ناپذیر است (bījābhāvāviveka - rūpatvāt) . مراد از جملهٔ « و نه علم است » ، نفی مرتبه‌ایست که از کلیهٔ اشیاء بر سبیل مقارنه آگاهی پیدا می‌کند (yugapat - sarva - viśaya - jñātrtvapraṣedhah) و غرض از جملهٔ « و نه غیر علم است » ، نفی بی‌آگاهی است» (acaitanyo - pratiṣedhah)<sup>۲</sup>.

تمام خصائص این درجه عالی و ممتاز که بعد تنزیهی و جنبه لایتناهی آتمان

۱ - *Māṇḍūkyaopaniṣadbhāṣya*, 7

sarvas'abdapraṣṛtti nimittas'ūnyatvāttasya s'abdānāmādheyatvamiti  
vis'eṣapraṣedhenaiva ca turīyam nirddidikṣati

۲ - *Ibid* .

nāntaprajñamiti taijasapraṣedhah. na bahihprajñamiti vis'vapraṣedhah.  
nobhayatahprajñamiti jāgratsvapnayorantarāla - avasthāpraṣedhah. na  
prajñānaghanamiti suṣuptāvasthāpraṣedhah. bījābhāvāvivekarūpatvāt. na  
prajñamiti yugapatsarvaviśayajñātrtvapraṣedhah . nāprajñamityacaitanya -  
praṣedhah.



است با صفات سلبی بیان شده است، زیرا که هر بیان مثبت و حتی منفی یکنوع محدودیت بشمار است و ذات نامتناهی باری تعالی را نمی‌توان بهیچ صفتی موصوف کرد و بهیچ لقبی ملقب ساخت. این مرتبه را از آن جهت چهارم و ورای مراتب دیگر می‌دانند که هیچ وجه مشترکی با سایر مراتب ندارد و نمی‌تواند داشت چه مراتب دیگر در برابرش در حکم مظاهر مجازی‌اند و او ظاهر مطلق است. هنگامی که « اوپانیشاد » می‌گوید: « این مرتبه به واقعیه‌های درون (antahprajñah) شاعر نیست »، منظور این است که این مرتبه را نمی‌توان به مرتبه « تیجاسا » (taijasa) که عالم رؤیاست محدود ساخت.

هنگامی که « اوپانیشاد » می‌گوید: « و نه این دو » این بمعنی آنست که این مرتبه نمی‌تواند برزخی بین عالم ناسوتی و عالم رؤیا بشود و چون می‌گوید که او از مقام یکپارچگی و تجانس آگاهی نیز عاری است مراد آنست که مرتبه چهارم به عالم خواب عمیق که درجه « ایشوارا » باشد تعلق ندارد. از گفتن اینکه آن « علم » (prajñah) نیست منظور طرد و حذف صفات ثبوتیه است که معمولاً به درجه هستی متعلق است و چون می‌گوید که این مقام « بی‌مقامی » حتی غیر علم هم نیست می‌خواهد آنرا از عالم عنصری و جسمانی ماده که بیجان و بی‌شعور است ممتاز بدارد. پس این درجه که « توریا » (turiya) نام دارد و از هر درجه‌ای برتر است خود آتمان است و آنرا ادراک نمی‌توان کرد چون به حس در نمی‌آید و آنرا استنتاج هم نمی‌توان کرد زیرا هر استنتاجی مبنی بر دو حقیقت متناقض است حال آنکه برهمین یکی است و ثانی ندارد (advaitam). « توریا » بالنتیجه همان آتمان یا ناظر مطلق کلیه تحولات و تجلیات مراتب آگاهی ماست و بهمین علت آنرا با صفات سلبی بیان می‌کنند چه بدینوسیله او را از مظاهر و پدیده‌های عالم جدا و مبری می‌دانند.

مکتب « ودانتا » با طرد منظم تمام محدودیتها (upadhi) که هزاران پرده برآئینه دل آدمی می‌افکند، موفق می‌شود که اضداد را یکی پس از دیگری برطرف



بسازد، بطوری که معرفت «آتمان» چون خورشیدی از خلال ابرهای نادانی رخ بنماید و دل آدمی بنور معرفت او منور بگردد و بدرجه وصال و فناء (samādhi) نائل بیاید.

اینک بی‌فایده نیست که سخنی چند در باره کلمه «اُم» (Om) که کلام مقدس و اسم اعظم است گفته شود. کلمه «اُم» در همین «اوپانیشاد» (māṇḍūkyaopaniṣad) با سه مرتبه وجود انطباق یافته است.

«اُم» از سه حرف «آ» (A) و «او» (U) و «م» (M) مرکب است. A که حرف اول اسم اعظم است با مرتبه عالم بیداری تطبیق یافته و U که حرف دوم اسم اعظم است با عالم رؤیا که حدفاصل بین مرتبه اولی و سومی است تطبیق یافته است. M با مرتبه سوم که عالم خواب عمیق است منطبق است و چنانکه با تلفظ اسم اعظم حروف A و U ادغام می‌یابند و به حرف «لبی» M منتهی می‌شوند، همچنان مراتب خواب و بیداری در مرتبه سوم که خواب عمیق است فانی می‌گردند. اما کلمه «اُم» (Om) هم مرکب از سه حرفی است که آنرا تشکیل می‌دهد و هم بطور واحد، جدا و مستقل از اجزای متشکله خویش است و بدین نحو یعنی بعنوان حقیقتی مستقل و واحد با مرتبه چهارم وجود که همان ذات نامتناهی «آتمان» است منطبق است. باید افزود که باین مقام «بی‌مقامی» (Om) که ذات برهمن لایتناهی است فقط با عبور از مراتب قبلی و با سیر صعودی می‌توان رسید و در بحر آن فانی و مستغرق گشت.

در خاتمه رساله معروف (gaḍapāḍiya kārīkā) درباره تجارب سه گانه آتمان در سه مرتبه هستی و همچنین در توصیف اینکه درمورد انسان ادراک کننده تجارب در هر سه مرتبه هستی، همان آتمان واحد است می‌گوید: «ویشوا» (مرتبه بیداری) که خود ادراک کننده است در چشم راست قرار یافته است و «تیجاسا» (مرتبه رؤیا) در درون نفس ماست و «پراجنیا» (prajñah) مطابق همان اثیری است که در قلب



ما جای گزیده است. پس کلیه این مراتب همان « آتمان » یگانه است که به سه صورت در پیکری واحد متجلی است .

### جدول مراتب هستی

عالم کبیر	عالم صغیر
« ویرات » (virāt) تمام عالم طبیعی	« ویشوانارا » (vais'vanara) حرف (A) از کلمه (Om)
هسته جهانی (hiranyagarbha) مجمع العناصر نفس کل	« تیجاسا » (taijasa) حرف (U) از کلمه (Om)
« ایشوارا » (is'varah) هستی علت العلل	« پراجنیا » (prajñah) عقل - معرفت حرف (M) از کلمه (Om)

مرتبه بیداری

مرتبه رؤیا

مرتبه خواب عمیق

مرتبه چهارم توریا که ذات نامتناهی حق و معادل آتمان است همان برهمن بوده و سلب سلب است. (Om) بطور واحد منزه از اجزای متشکله خویش است.

### جیوا (jīva) و پنج قشر تعینات جسمانی

آتمان که حقیقت وجود ماست چگونه در سطح انفرادی انسان نمودار می شود؟  
بعبارت دیگر چگونه می توان محل یا جایگاه آتمان را در وجود آدمی معین ساخت.  
ادیان بزرگ جهان مرکزی معنوی وجود انسان را قلب او می دانند.

در حکمت هندو این مرکز در اطاقک (guhā) قلب (hrdaya) است. البته باید بخاطر آورد که مراد از این قلب لحمه صنوبری شکل که در سمت چپ سینه واقع گردیده نیست بلکه این قلب اشاره بمرکز وجود انسان یعنی آن جایگاه لطیفی است که در آن مکاشفات معنوی و مشاهدات روحانی بوقوع می پیوندد. «اوپانیشاد»



می‌گوید: « در این جایگاه برهنه ، نیلوفر کوچکی است و در داخل آن اطاقکی است (dahara) که مملو از اثر (ākāś'a) است، بایستی که محتوی این لطیفه معنوی را بجوئید و بشناسید<sup>۱</sup> ».

انسان که فی الواقع خود یک عالم صغیر و خلاصه تمام کتاب آفرینش است بایستی در مرکز وجود خود تمام مراتب هستی را دارا باشد این است که آنچه در مرکز هستی او موجود است از لحاظ عالم مادی و عنصری اثر است و از لحاظ عالم روانی و نفسانی «جیواتما» (jīvātma) یا جان او است و از لحاظ عالم لاهوتی و معنوی «پوروша» (puruṣa)<sup>۲</sup> یا روح اوست و عبارت دیگر «پوروша» مظهر آتمان در سطح آدمی است.

«در شهر آتمان (brahmapura) (یعنی در مرکز وجود ما) نه خورشید می‌درخشد و نه ماه و نه ستارگان و نه رعد... فقط به برکت روشنائی تابناک «پوروша» است که همه موجودات روشن گشته‌اند<sup>۳</sup>».

جیوا (jīva)<sup>۴</sup> که جان و روان ماست با آتمان چه نسبتی دارد؟ «شانکارا» در مقام پاسخ به این سؤال می‌گوید: « بدانگونه که اثر به سبب محدودیتهای ظروف محتوی آن، بنظر محدود و مسدود جلوه می‌کند، بهمانگونه نیز آتمان بعلت تعیینات جسم و حواس و نفس است که بصورت جیوا درآمده است و اگر این محدودیتهای

۱ - Chānd . Up. VIII, 1, 1

۲ - «پوروша» بمعنی انسان و بشر است. قلب انسان مرکز روح کل و عقل کل است، چه عقل و روح معنی مترادف دارند.

۳ - Katha. Up. II, 5, 15

۴ - جیوا معادل لغت فارسی «جان» است، چه جیوا از ریشه (jīva) زیست کردن مشتق گردیده است. جیوا (jīva) عبارت دیگر همان نفس ماست. در فلسفه مدرسی غرب بین روح (spiritus)، نفس (anima) و جسم (corpus) وجه تمایزی قائل می‌شوند و این سه اصل در بیشتر ادیان بزرگ جهان مراعات شده است.



از میان برداشته شود، جیوا آتمان خواهد بود<sup>۱</sup>».

در « مونداکا اوپانیشاد » مثالی است بسیار لطیف که رابطه بین جیوا و آتمان را شرح می دهد. « اوپانیشاد » می گوید: « دو مرغ (dva suparnā) دوست (sayujā) و همدم یکدیگر (sakhāyā) بر درختی (samānam vrkṣam) نشسته اند (pariśasvajāte) یکی از آنها (taylor anyah)، میوه شیرین درخت را می خورد (pippalam) (svādu atti) در حالیکه مرغ دیگری نمی خورد و دوست خود را تماشا می کند<sup>۲</sup> ». مرغی که میوه می خورد، جیوا آتمان است و مرغی که از خوردن امساك می ورزد و چون تماشاگری بی نیاز از تلاش معاش، بدوست خود نظر می افکند آتمان است. اوپانیشاد این مثال را دنبال می کند و می افزاید مرغی که میوه را می چشد ناگهان خویش را پریشان و معلول می یابد و اندوه بردلش مستولی می شود ولی بمحض اینکه به سرور محبوب (īś'am juṣṭam) خود تماشا می کند اندوه دلش برطرف می شود زیرا او می فهمد که میان او و دوست پرده و حجابی نیست و هردو دوستان قدیم اند و در اصل یکی اند.

نتیجه ای که ما را از این عبارات تمثیلی حاصل می شود اینست که « جیوا » در اصل همان آتمان است و فقط محدودیتهای جسم و نفس و ذهن (upadhi) است که آنرا جدا از اصل خویش می نمایاند و واحدی مستقل جلوه می دهد که از جمله لذایذ زندگی متمتع است (bhoktr). کافی است که این تعینات از میان برداشته شوند تا عبارت معروف « جیوا برهمانا پارا » (jīva brahma nāparah) یعنی « جیوا همان برهمن است و نه غیر او » تحقق پذیرد. اینک باید دید که این تعینات جسمانی

۱ - *Brahmasūtrabhāṣya*, 1, 2, 6

۲ - *Mund. Up.* III, 1, 1



که پرده بر جیوا افکنده‌اند کدامند؟ این محدودیتها را در مکتب «ودانتا» پنج قشر تعینات جسمانی نام نهاده‌اند و عبارت‌اند از :

<p>«استولاشاریرا» جسم مادی و عنصری sthūlas'arīra</p>	<p>۱ - قشر طعام (anna) «آنامایا کوشا» (annamayakos'a)</p>
<p>«سوکشماشاریرا» جسم لطیف sūkṣmas'arīra</p>	<p>۲ - قشر دم حیاتی (prāṇa) «پراآنامایا کوشا» (prāṇamayakos'a)</p> <p>۳ - قشر نفس و حس مشترک (manas) «مانومایا کوشا» (manomayakos'a)</p>
	<p>۴ - قشر عقل (vijñāna) «ویجنیانامایا کوشا» (vijñānamayakos'a)</p>
<p>«کاراناشاریرا» جسم علت العلل kāraṇas'arīra</p>	<p>۵ - قشر وجد و شادی (ānanda) «آناندامایا کوشا» (ānandamayakos'a)</p>

اوپانیشاد در این باب می‌گوید : « آنچه که (ayam sah) در آتمان است (puruṣe) و آنچه که در خورشید متجلی است (sah āditye) یکی است (eka) ، دانا (vid) آنست که این دنیا را ترك گوید (asmāt lokāt pretya) و خویش را ورای (upasaṁkramya) محدودیت‌های قشر طعام (etam annamaya ātmānam) و قشر دم حیاتی (etam prāṇamaya ātmānam) و قشر ذهن و نفس (manomaya ātmānam) و قشر عقل (vijñānamaya ātmānam) و قشر شادی (ānandamaya ātmānam) قرار دهد<sup>۱</sup> .

۱ - Taitt. Up. III, 10

sah yas'ca ayam puruṣa yas'cāsāvāditye sa ekah, sa ya evaṁvit  
asmātlokātpretya, etam annamaya ātmānam upasaṁkramya . . .



این پنج قشر تعینات جسمانی همان محدودیت‌هایی هستند که جیوا را سوای آنچه که هست می‌نمایانند، یعنی آنرا به لباس این قشرها می‌آرایند و همچون حقیقتی مستقل و آزاد جلوه می‌دهند، غافل از آنکه «جیوا» در اصل همان آتمان است. باید بخاطر آورد درحالی‌که سه مرتبه هستی یعنی مرتبه بیداری و رؤیا و خواب عمیق، نحوه سه گانه ظهور آتمان در سطح عالم کبیر است، این پنج قشر، ظهور همان اصل در عالم صغیر است.

«شانکارا» در رساله «نیم‌تاج حکمت» در ماهیت این پنج قشر جسمانی تحقیق می‌کند و بدین نتیجه می‌رسد که آتمان سوای این پنج قشر است و بایستی این تعینات پنجگانه را یکی پس از دیگری معدوم ساخت تا متعاقب آن فرزاندگی و اشراق محقق شود.

### قشر طعام (annamayakos'a)

مراد از کلمه طعام، مفهوم «مادی بودن» این قشر است. این قشر را جسم مادی (sthūla s'arīra) نیز می‌گویند، زیرا ثبات و بقائی ندارد و بازایش آدمی به حصول می‌پیوندد و با سرگ او معدوم می‌گردد.

قشر طعام از اختلاط عناصر خمس (pañca bhūta) ترکیب یافته است و عناصر را از راه تغذیه به خود جذب می‌کند، بدین معنی که محصولات خوراکی‌ای که از زمین بدست می‌آیند خورده می‌شوند و مبدل به گوشت و استخوان می‌گردند و مواد مایع تبدیل به خون می‌شوند و موادی که حاوی عنصر آتش هستند به مغز استخوان و اعصاب تبدیل می‌گردند. تمام جهان طبیعی از اختلاط و آمیزش این پنج عنصر بزرگ: یعنی خاک (prthivī)، آتش (tejas)، آب (ap)، هوا (vāyu) و ائیر (ākās'a) که بمنزله اُم‌العناصر است ترکیب یافته است.

کلیه این عناصر پنجگانه در آن واحد در تمامی موجودات موجوداند و اما



در گروهی از اجسام بعضی از این عناصر بشدت موجودند و برخی دیگر به قلت و هیچگاه نمی‌توان پنداشت که موجودی فاقد یکی از آنان باشد.

در رساله «ودانتاسارا» اثر «ساداناندایوگیندرا» (Sadānnda Yogīndra)، موجودات را به چهار گروه تقسیم کرده‌اند و این طبقه‌بندی براساس نحوه تولد و تناسل آنان پایه‌گذاری شده است.

۱ - موجوداتی که از رحم و بطن تولید می‌شوند (jarāyu-ja) مثل انسان و حیوانات پستاندار.

۲ - آنهایی که از بیضه و تخم زاده می‌شوند (anda-ja) مثل پرندگان و خزندگان.

۳ - آنهایی که از رطوبت پدید می‌آیند (svēda-ja) مثل گروهی از حشرات و حلزون.

۴ - آنهایی که از زمین نشو و نما می‌کنند (uṣi-ja) مثل گیاهان و نباتات.<sup>۱</sup> «شانکارا» در رساله «نیم‌تاج حکمت» می‌گوید: «چگونه (katham) می‌توان این قشر را آتمان دانست (svātmā) آتمانی که ناظر جمله دگرگونیهای موجودات است» (bhāva - vikāra - vettā)<sup>۲</sup>.

### ۳ - قشر دم حیاتی (prānamayakos'a)

کلمه «پرانا» (prāna)<sup>۳</sup> را می‌توان بالفظ «دم حیاتی» یا «نیروی حیات»

۱ - Vedāntasāra, 105 - 109

S'ankara : Brahmasūtrabhāṣya, III, 1, 20 - 21

و نیز

۲ - Vivekacūḍāmāni, 155

۳ - شانکارا در باره این دم‌های حیاتی می‌گوید: «دم حیاتی اصلی آثاری مخصوص دارد زیرا در نوشته‌های مقدس آمده که این دم همچون علت (yat - karanam)، پنج فعالیت دارد که عبارتند از «پرانا» (prāna)، «اپانا» (apāna)، «ویانا» (vyāna)، «اودنا» (udāna) و «سامانا» (samāna). وجه تمایز بین این فعالیت‌ها مترتب بر تعدد و تنوع آثار دمها



و غیره تعبیر کرد. مراد از آن، انرژی و نیروئی است که بموجب آن حیات در عالم میسر می گردد. این نیرو به پیکر موجودات جاندار نفحه هستی و حیات می دمد. «قشر پرانا» از پنج دم حیاتی تشکیل یافته که عبارتند از: «پرانا» (prāna)، «اپانا» (apāna)، «ویانا» (vyāna)، «سامانا» (samāna) و «اودانا» (udāna). این پنج دم حیاتی (idam prāṇādīpañcakam)، با اضافه اعضای فاعله، قشر دم حیاتی را تشکیل می دهند (sat prāṇamayakośa) ۲.

علت اینکه این پنج دم حیاتی را با اعضای فاعله مربوط ساخته اند اینست که این پنج دم، گرداننده تمام فعالیت «فیزیولوژیک» بدن است و بیماری همین پنج

→

است. «پرانا» نیروئی است که دم حیاتی را به جلو می برد و موجب دم برآوردن می شود. «اپانا» نیروئی است که دم حیاتی را بسوی پائین هدایت می کند و موجب دم فرو بردن می شود، «ویانا» در ناحیه میان اتصال «پرانا» و «اپانا» قرار می یابد و علت فعالیت هائی است که مستلزم نیروی بسیار است، «اودانا» نیروئی است که دم را بسوی بالا هدایت می کند و باعث خروج روح از بدن می گردد، «سامانا» نیروئی است که شیره خوراکی ها را به طرز مساوی میان اعضای بدن تقسیم می کند ۳.

S'ankara : *Brahmasūtrabhāṣya*, II, 14, 12

itas'ca mukhasya prāṇasya vais'eṣikam kāryam. yat karanam pañcavrttirayam vyapadis'yate s'rutiṣu prāno ' pāno vyāna udānah samāna iti vrttibhedas'cāyam kāryabhedāpekṣah. prānah prāgvrttirucchvāsādikarmā apāno' rvāgvrttirnis'v-āsādikarmā vyānastayoh samdhau vartamāno vīryavatkarmahetuh. udāna ūrdhvavrttirutkrāntyādi hetuh. samānah samam sarveṣvangeṣu yo'nnarasān - nayatīti.

۱- پرانا را «پرانا وایو» (prānavāyu) نیز می خوانند « وایو» (vāyu) از ریشه وا

(√vā) یعنی جنبیدن و حرکت مشتق شده است.

۲ - *Vedāntasāra*, 88

idam prāṇādīpañcakam karmendriyaihsahitam sat prāṇamaya kośa



دم حیاتی است که پنج اعضای فاعله بدن یعنی قوه ناطقه (vāk) دودست (pāni)، دو پا (pāde)، عضو دفع فضولات (payu) و عضو تناسلی (upastha) بکار می‌گیرند و ما را به کار انداختن وظائف اعضای مختلف بدن خویش وامی‌دارند.

«شانکارا» معتقد است که<sup>۱</sup> این قشر نیز آتمان نمی‌تواند بود، زیرا در حکم دگرگونی و تغییرات نیروی عظیم حیات (prāṇavāyu) بوده وقائم به «آتمان» است.

### قشر نفس (manomayakoś'a)

«شانکارا» در باره این قشر می‌گوید: «حواس (jñanendriyāni) به اضافه نفس یا حس مشترك (manah ca) قشر نفس را تشکیل می‌دهند (manomaya syāt). این قشر (koś'a) مسبب وجه تمایز بین اشیاء (vastuvikalpa - hetuh) است و بتوسط عباراتی چون «من» و «مال من» (mam - aham iti) بیان می‌گردد<sup>۲</sup>.

«شانکارا» سپس به تمثیل بسیار زیبایی می‌پردازد و با سخن سربسته می‌گوید:

«قشر نفس آتش پاک قربانی است که باعث آفرینش کثرات گردیده و حواس بمنزله موبدانی هستند که از این آتش مقدس پاسبانی می‌کنند و هریک کام دل خویش را نثار آن می‌کنند<sup>۳</sup>.

جميع اشیای محیط بما، کلیه ادراکات حسی که بنظر محدود و دیده تنگ ما حقیقی جلوه می‌کنند همان صحنه نمایش تجلیات نفسانی و ذهنی است. ذهن سرمنشأ<sup>۴</sup> جهل و گمراهی است. ادراکات در ذهن ضبط می‌شوند و ذهن دو باره آنان را به خارج

۱ - *Vivekacūdāmāni*, 165 - 166

۲ - *Ibid.*, 167

jñanendriyāni eva manas'ca manomaya syāt koś'a mamāhamiti

vastuvikalpahetuh

۳ - *Ibid.*, 168



منعکس می‌سازد ولی خود از آثاری که پدید آورده بود ، متأثر می‌شود و دیگر بار بفعّالیت می‌پردازد ، از این رو این دائرة باطل پایان ناپذیر است . مگر آنکه انسان روی به ریاضت بیاورد و به تمرکز قوای معنوی بپردازد (ekagrāta) و ضبط حواس بنماید و مراتب ذهنی را یکی پس از دیگری منهدم بسازد و این میسر نمی‌شود مگر بتوسط خویشتن کاوی و مراقبه و پاسداری احوال درون .

در مکتب ودانتا « ماناس » (manas) نقش مضاعفی دارد بدینمعنی که هم مسبب اسارت و هم باعث نجات و آزادی ماست . نفس ابتدا دل ما را به جسم و تعلقات دنیوی می‌بندد و سپس همان نفس باعث می‌شود که ما از آنها قطع علاقه بکنیم و از دنیا و مظاهر دلفریزش اجتناب بورزیم . هنگامی که ماناس تحت تأثیر جوهر تحرك (rajas) و جوهر تاریکی (tamas) است ، ذهن ما به اسارت و پلیدیها می‌گراید ، ولی چون ذهن از این تمایلات آزاد بگردد ، بسان آینه‌ای صاف است که تجلیات آتمان در آن انعکاس یافته است . در نتیجه ماناس نیز آتمان نمیتواند بود چون هم حادث است و هم پایان دارد و هم آغاز . فقط « آتمان » است که در هیچ مقوله فکری نمی‌گنجد و از همه قیود عالم منزّه است .

### قشر عقل (vijñānamayako'sa)

« ویجنیانا » (vijñāna) همان « بودهی » (buddhi) و عقل است . عقل بعلت مقام ممتازی که در سلسله مراتب هستی دارد از سایر قشرها برتر و عالی‌تر است . « بودهی » بنا به مکتب جهان‌شناسی سانکھیا (sāṃkhya) نخستین اصلی است که از امتزاج و ازدواج روح و ماده یعنی « پراکرتی » (prakṛti) و « پوروشا » (puruṣa) پدید می‌آید . بودهی آغاز و پایانی ندارد <sup>۱</sup> و عاری از تعینات زمان و مکان است .

رساله « نیم تاج حکمت » می‌گوید : « بودهی (buddhi) (که بعلت گردش



گردونه سامسارا وجود یافته) بر اثر دگرگونیهای خویش (savrttiḥ) و بعلت آمیزش با اعضای شناخت و حواس (buddhīndriyāḥ)، بصورت انجام دهنده کردار تنزل می‌کند و بدین ترتیب قشر عقل را بوجود می‌آورد (vijñānamaya kos'a) و همین قشر موجب می‌گردد که انسان در گردونه مرگ و زندگی سرگردان و آواره بماند» (pumsaḥ saṁsāra karanam)<sup>۱</sup>.

پیش از آنکه به تفسیر این بیت پردازیم ضروری است برای مزید استحضر به امتیازات ظریفی که بین عقل و نفس و ذهن و خود آگاهی یا انیت هست اشاره بکنیم. عقل (buddhi)، نفس یا حس مشترک (manas) و ذهن یا حافظه (citta) و خود آگاهی یا انیت (ahamkārah) را جمعاً حس باطن (antahkarana) می‌گویند<sup>۲</sup>. بنا به مکتب ودانتا هنگامی که چشم مثلاً کوزه‌ای را می‌بیند، حس مشترک از دریچه چشم بدان متصل می‌شود و صورت کوزه در آن منطبق می‌گردد اما هنگامی که حس باطن از ماهیت موضوع ادراک، یقین (nis'caya) حاصل کرد آنرا عقل (buddhi) می‌گوئیم و چون در تعیین ماهیتش تخیل و شک (saṁkalpa - vikalpa) راه بیابد و حس باطن از درک ماهیت واقعی آن عاجز بماند، این کار «ماناس» (manas) است، حال آنکه اگر حس باطن صورت شیئی را بخاطر بیاورد، آنرا حافظه (citta)<sup>۳</sup> می‌گوئیم

۱ - Virekacudāmāni, 184

۲ - Vedāntasāra, 65

۳ - رساله «ودانتا پاری باشا» (Vedāntaparibhāṣa, 58) می‌گوید: «چیتا یکی از فعالیت‌های حس باطن است که عبارت از توجه و تتبع باشد» (anusamdhānātmikāntakarana vṛttiḥ). سپس می‌افزاید: «فعالیت حس باطن چهار گونه است و عبارت است از شک، تردید، خودخواهی و حافظه. حس باطن با اینکه یکی است اما بعلت اینکه کارهای گوناگونی صورت می‌دهد بترتیب به حس مشترک (manas)، عقل (buddhi)، انانیت (ahamkārah) و حافظه (citta) معروف است».

چیتا در «ودانتا» مخزن تأثرات و آثار کردار پیشین است، یعنی مشحون به تجارب



و سرانجام اگر حس باطن بدان شیء نسبت « من » و « تو » ببخشد مانند اینکه بگوئیم « من می دانم » « من خوشحالم » آنرا خود آگاهی و انیت (ahamkārah)<sup>۱</sup> می گویند.

قشر عقل بعلت آمیزش با اعضای شناخت یعنی حواس و انیت و « ماناس »، انجام دهنده (kārtr) و تجربه کننده (bhoktr) جمله لذاید و ناخوشیها جلوه کرده است و از این رو آنرا « جیوای » (jīva) عالم تجربی (vyāvahārikī)<sup>۲</sup> نیز می خوانند زیرا او هم ایجاد کننده افعال و اعمال و هم دریا بنده عکس الاعمال متقابل آنان است. این است که « شانکارا » می گوید : این قشر موجب می شود که انسان در گردونه مرگ و زندگی سرگردان و آواره بماند. چون در واقع این قشر منشأ تولید « کارما » (karma) و گرداننده چرخ حیات و مرگ (saṃsāra) است.

در تأیید همین مطلب کتاب « ودانتاسارا » می گوید : « میان این قشرها (eteṣukos'eṣu)، قشر عقل (vijñānamaya kos'a) دارای نیروی شناخت (jñāna - s'aktimān)

→

لطیف گذشته است بدانگونه که ظرفی محلو از رایحه گلی است که در آن جای گرفته است. « چیتا » دو کار صورت می دهد : ۱ - کار نخست آن، حفظ و نگاهداری تجارب لطیف پیشین است که بصورت تأثرات بالقوه و نهفته موجوداند و مستعداند که به فعل در بیایند و در زمان حاضر در ترکیب اندیشه ها منعکس بشوند، ۲ - فعالیت دوم، احیای زمان گذشته و صور و خاطرات و یادگارهای مربوط به آن است. « چیتا » و « ماناس » را بالاتفاق « لاکمب » (O. Lacombe) « اندیشه سازنده » (pensée élaboratrice) می گوید : توضیح آنکه چیتا بکمک « ماناس » به ادراکات حاصله صورت می بخشد و آنان را بیکدیگر مربوط می سازد.

۱ - Vedāntasāra, 65 - 69

۲ - جیوای موجود در مرتبه سوم هستی (paramārthikī) همان جیوائی است که از تعینات رهائی حاصل کرده و با آتمان یکی شده است چنانکه ودانتا می گوید : « این برهنه حقیقی است جهان فانی است، جیوا همان آتمان است و نه غیر او ».



و فاعل اصلی هر علم است (kartṛrūpaḥ) ، حال آنکه قشر نفس یا حس مشترک (manomaya kos'a) دارای نیروی میل و اراده است (icchā s'aktimān) و بمنزلهٔ وسیله و افزار فعل شناخت است (karaṇarūpaḥ) و قشر دم حیاتی (prāṇāmaya kos'a) دارای نیروی فعلیت است (kriyā s'aktimān) و بمنزلهٔ آثار و مظاهر نیروهای پیشین است « (kārya rūpa) <sup>۱</sup> .

پس از آنچه گفته شد برمی‌آید که شناخت و معرفت فقط بیاری نیروی عقلانی ممکن است چه عقل از همه چیز به آتمان نزدیکتر است و در حکم پرتو و ظل اوست . نفس فقط وسیله و آلتی است که بعزت نیروی ارادی خود، روی باشیاء می‌آورد و آنان را در خود منعکس می‌سازد ولی از تعیین ماهیت آنان عاجز است ، زیرا یقین و تصدیق حاصل کردن از اختیارات نیروی عقلانی است .

این سه قشر یعنی قشر دم حیاتی که بموجب آن افعال حیاتی خود را انجام می‌دهیم ، قشر نفس که بموجب آن ادراکات ناشی از محیط را ضبط می‌کنیم و در ذهن منعکس می‌سازیم و قشر عقل که بموجب آن از ماهیت واقعی اشیاء شناخت حاصل می‌کنیم، بالاتفاق جسم لطیف را تشکیل می‌دهند . این جسم لطیف میراث کهن « جیوا » است که بموجب آن آدمی در گردونه مرگ و زندگی سرگردان است و از مرتبه‌ای به مرتبهٔ دیگر، از حالتی به حالت دیگر بطریق سیر تصاعدی و عروجی در حرکت است و فقط هنگامی می‌تواند خلاصی بیابد و به مبدأ پیوندد که خویش را از قیود و ضمائم جسم لطیف آزاد بگرداند و بمقام اطلاق و تجرد برساند و بدیدهٔ یقین بداند که « جیوا » همان آتمان است و نه غیر او . پس قشر عقل نیز آتمان نمی‌تواند بود . چه آن تجربه کنندهٔ لذایذ و ایجاد کنندهٔ افعال و دریا بندهٔ واکنش

۱ - Vedāntasāra, 89

eteṣu kos'eṣu madhye vijñāmayā jñānas'aktimūn kartṛrūpaḥ manomaya icchās'aktimān karaṇarūpaḥ prāṇāmaya kriyās'aktimān kāryarūpaḥ .



آنان است و آنچه در کنه وجود ما قادر به کشف اسرار درون است نه نفس است و نه عقل، فقط آتمان است که خویش را بوسیله خویش می جوید و می یابد.

### ۵ - قشر شادی (ānandamayakoś'a)

این قشر در سلسله مراتب هستی مساوی با مقام توحید یعنی «ایشوارا» (is'vara) است و معادل مرتبه سوم هستی است که همان خواب عمیق باشد. این قشر نیز آتمان نیست بلکه یکنوع ظل و پرتواوست و بمنزله پاداش آسمانی و بهشتی کردار و افعال نیک ماست و بهمین مناسبت آنرا مقام شادی و مقام وحدت عاری از دوگانگی و اضداد می دانند. ولی بایستی بخاطر آورد که از لحاظ «ودانتا» شادی و وجد و سرور عرفانی (ānanda) نیز در حکم یک صفت ثبوتیه تلقی گردیده است و برای ذات نامتناهی و نامحدود آتمان و برهمن که سلب جمله صفات ثبوتیه و سلبیه است این قشر هرچند هم ممتاز باشد یک محدودیت بشمار است.

این پنج قشر با مراتب سه گانه وجود یعنی مرتبه بیداری و رؤیا و خواب عمیق مطابقت و تقابل کامل دارند. قشر اول مطابق با مرتبه بیداری است و آنرا جسم مادی (sthūla s'arīra) می خوانند. سه قشر دیگر یعنی قشرهای دم حیاتی و نفس و عقل که همان حس باطن (antahkarana) را تشکیل می دهند مطابق اند با عالم رؤیا و بهمین جهت آنها را جسم لطیف (sūkṣma s'arīra) می خوانند.

قشر پنجم مطابق است با خواب عمیق که درجه وجود یا «ایشوارا» است ولی آتمان و رای این پنج تعینات جسمانی است. بدانگونه که آب چشمه ای بر اثر پلیدیهای خزه و آلودگی لجن، گل آلود و ناپاک می گردد و آدمی از نوشیدن آن منصرف می شود و بمحض اینکه این پلیدیها برطرف شود و آب روان چشمه چون آئینه ای صاف جلوه نماید، مرد تشنه لب بدان تر می کند و جرعه ای چند می نوشد، همچنان آتمان از خلال این قشرها و سایه های تاریک، تیره و دست نیافتنی بنظر می رسد و آدمی که دیده دل به جهان کشف و شهود نگشوده است می پندارد که بجز این



ابرهای سهمگین حقیقتی دیگر نتوان یافت اما اگر پرده‌های خیال را از میان بردارد و در طرد ماسوای حق بگمارد آنگاه روشنائی حق در دلش می‌تابد و در وجودش سریان می‌یابد و او را به ساحل مراد می‌رساند.

مکتب « ودانتا » روش طرد ماسوای حق را برمی‌گزیند و با اینکه از لحاظ طبیعیات و جهان‌شناسی « ودانتا » با مکتب « سانکھیا » مطابقت و هم‌آهنگی دارد اما با شیوه مجادله‌ای خاص کلیه اصول بیست و پنج گانه سانکھیا را یکی پس از دیگری حذف می‌کند و سرانجام به اثبات آتمان که ورای این اصل‌ها است نائل می‌گردد. این روش طرد و نفی ماسوای حق، شیوه‌ایست که « شانکارا » در پیش گرفته است.

شیوه شانکارا این است که این جهان زائیده و بر ساخته یک توهم است، توهمی است که غیر واقعیت را ضمیمه واقعیت کرده است. واقعیت اصالة از برهمن است و مجازاً به کثرات بی‌حد و حصر تعلق می‌گیرد. اشیاء « واقعیت نما » هستند و نه خود واقعیت، نسبت عالم به برهمن در واقع نسبت هیچ است به همه چیز ولی بر اثر توهم جهانی که همه چیز را در بر گرفته، این هیچ که عالم باشد همه چیز جلوه می‌کند، این « نمود بی‌بود » به نظر شانکارا ناشی از نسبت‌های غلطی است که آنها به کلمه « ادیاسا » یا « برنهادن » تعمیر می‌کنند. برنهادن یعنی اضافه کردن و نسبت دادن صفات خواه جسمانی، خواه حسی و خواه باطنی بدانچه که بی‌قید و صفت است و اصولاً هیچ تعینی بدان تعلق نمی‌گیرد. شانکارا می‌گوید اگر بگوییم « من راه می‌روم »، « من لا غرم »، صفات جسمانی خود را به ضمیر باطن نسبت داده‌ام، اگر بگوییم « من لالم »، « کورم »، « کرم »، صفات ناشی از حواس را به ضمیر باطن نسبت داده‌ام و اگر دستخوش حرص و طمع باشم صفات ناشی از حس باطن را به آتمان نسبت داده‌ام.

بهر حال این سلسله لا ینقطع برنهادن‌ها بی‌پایان است و راه فرزانی نیست که



غیر واقعیت را از واقعیت تفکیک نکنیم و بر اثر حکمت اشراقی و علم یقینی، جمله محدودیتهائی را که واقعیت را محدود و محصور در صور متکثره جلوه می دهند، یکی پس از دیگری طرد کنیم، این است روش طرد ماسوای برهمن.

### روش طرد ماسوای آتمان

این روش بر دو اصل استوار گشته است: اصل اول اینکه در هر سه مرتبه هستی، بجز یک حقیقت، موجودی نیست و صفات و مظاهر، معکوس صفات و مظاهر امکانات بی حد و حصر برهمن است که در آئینه مظاهر ظاهر و هویدا گشته است. ولی انسان گمراهی که در حیطة نیروی استتار «مایا» (māyā) است و اغوا شده و به تاریکی روی آورده است، مظاهر را به ظاهر نسبت می دهد و غیر واقعیت را به واقعیت اضافه می کند (adhyāropa) و می پندارد که مطلق همان مقید است و برهمن لایتناهی همان عوارض ناپایدار و گذرنده است.

اصل دوم همان مقام «تجرید ظاهر و تفرید باطن است»، یعنی انسان در ظاهر نفی ماسوای حق کند (apavāda) و از طریقه تصفیه، از قیود تعینات خلاصی بیابد و در باطن «خود را از غیر حق مبرا گرداند و بظاهر و باطن متوجه حق گردد»<sup>۱</sup>. نتیجه دوم طرد ماسوای حق (apavāda) هنگامی تحقق می پذیرد که سالک از طریق سیر و سلوک و تزکیه نفس و تخلیه تمام تعینات پنج قشر جسمانی و رهایی از قیود عالم بیداری و رؤیا و به طریق کشف و شهود، ذات نامتناهی برهمن را عیاناً مشاهده بکند و او را منزّه و مبرا از تمام محدودیتهای عالم بداند.

برای نشان دادن این دو حرکت متقابل که یکی نسبت دادن و برنهادن (adhyāropa) سوای حق بخود حق و دیگری طرد ماسوای حق (apavāda) است، در حکمت «ودانتا» مثال معروفی است که برای مزید توضیح بیان می گردد.



اصل اول این است که ما در تاریکی شب طنابی را ببینیم و بپنداریم که مار است و اصل دوم آنکه چون بدان طناب نزدیک شویم متوجه گردیم که طنابی بیش نیست. پس در وهله اول ما بر اثر جهل، یک حقیقت « وهمی » را بخود حقیقت اضافه کرده و ضمیمه آن ساخته ایم (adhyāropa) و این وضع آدم نادانی است که حق و باطل را از یکدیگر تمیز نمی‌دهد. در وحله دوم چون به کشف حقیقت ممتاز می‌گردیم حقیقت را از « وهم » تفکیک (apavāda) می‌کنیم و به جهل و خطای خویش شاعر می‌شویم و این وضع همان فرزانه حکیمی است که حق را ماسوای خلق می‌داند. این روش فقط به مکتب ودانتای شانکارا اختصاص نیافته است بلکه اگر نظری به اوپانیشادها که در واقع بنیاد حکمت هندو است بیفکنیم مبانی این شیوه طرد ماسوای حق را خواهیم یافت. « اوپانیشاد » در این باب متوسل به تمثیل ارابه می‌شود و می‌گوید :

« بدان (viddhi) که « خود » ( یعنی آتمان ) ( ātmānam ) صاحب ارابه ( rathinam ) و جسم ( s'arīram ) خود ارابه است ( ratham ). بدان ( viddhi ) که عقل ( buddhim ) ارابه‌ران ( sārathim ) است و نفس ( manas ) ریسمانهائی است که ارابه‌ران بدست دارد ( pragrahameva ). حواس ( indriyāni ) اسبهای ارابه‌اند ( hayān ) و دانایان می‌گویند ( āhuh ) که محسوسات ( viṣayān )، راه‌هائی هستند که این اسبها می‌پیمایند. ( gocarān eteṣu ) دانایان ( manīṣinah ) آتمان را که به نفس و حواس پیوسته است ( ātmā - indriya - mano - yuktam ) تجربه کننده لذا یذ ( bhoktā ) می‌گویند<sup>۱</sup> . آتمان ناظر مطلق این صحنه است و چون تماشاگر بی‌نیازی است، کوچکترین

۱ - *Kaṭha. Up. III, 3 - 4*

ātmānam rathinam viddhi s'arīram ratham eva ca buddhim tu sārathim  
viddhi manah pragrahameva ca indriyāni hayānāhur viṣayān eteṣu gocarān  
ātmendriyamanoyuktam bhoktetyāhu manīṣinah



دخالتی در امور این ارابه ندارد. عقل که ارابه‌ران است ارادهٔ امور را در دست دارد و به ارادهٔ اوست که ریسمانهای نفس<sup>۱</sup> به حرکت درمی‌آیند و اسبهای حواس را که راه ادراک را می‌پیمایند، رهبری می‌کنند. در این تمثیل، سلسله مراتب منابع ادراکات و شناختها، برحسب مدارج قرب و بعد آنان از آتمان بیان شده است و مآخذ ادراک، از عقل تا حواس، بوجه ترتیب متنازل یعنی از بالا به پائین در نظر گرفته شده است. «اوپانیشاد» سعی می‌کند که کار و وظیفهٔ هریک از این مآخذ ادراک را و همچنین نسبتی که حاکم بر روابط آنان است ابراز بدارد.

در قسمت دیگر همین «اوپانیشاد» باز باین مطلب اشاره شده است، «اوپانیشاد» می‌گوید: «محسوسات (arthāḥ) بر حواس (indriyebhyah) برتری دارند (parāh) و نفس (manah) بر محسوسات (arthebhyah) برتری دارد (param) و عقل (buddhi) بر نفس (manasah) و آتمان بزرگ (ātmā - mahān) بر عقل (buddheh parah)<sup>۲</sup>». پس چنانکه قبلاً بکرات گفته شد، جهل باعث می‌شود که ما حواس و نفس و ذهن و عقل را بآتمان منسوب بداریم و حق را مقید به قیود تعینات بگردانیم، حال آنکه آتمان، فنا ناپذیر (avyayam)، بی‌آوا (as'abdam)، لمس ناپذیر (aspars'am)، صورت ناپذیر (arūpam)، بی‌بو (agandhavat) بی‌مزه و دائمی (nityam) و بی‌پایان و آغاز (anādi - anantam) است<sup>۳</sup>. اما نیروئی که سبب شده این کثرات و این عالم کون و فساد پدید آید چیست و علت آفرینش جهان کدام است؟ علت فاعلی و مادی

۱ - نفس بنابه این تمثیل، نیرو و وسیله‌ای است که بواسطهٔ آن عقل از ادراکات آگاه

می‌شود. نفس بمنزلهٔ زنجیری است که حواس و محسوسات را به عقل متصل می‌سازد.

۲ - *Kaṭha. Up.* III, 10

indriyebhyah parā hyarthā arthebhyas'ca param manah manasastu parā buddhirbuddherātmā mahān parah

۳ - *Ibid.* III, 15



آفرینش جهان همان قوه متخیله الهی است که در مکتب « ودانتا » بدان « مایا » (māyā) می‌گویند.

### مایا (māyā)

« مایا » را به لفظ توهم جهانی (illusion cosmique) تعبیر می‌کنند ولی باید خاطر نشان ساخت که این تعبیر ناقص است، زیرا « مایا » را صفات متناقض بسیار است. « مایا » از ریشه « ما » (V mā) مشتق شده است یعنی « اندازه گیری »، « تناسب »، « ظاهر ساختن »، « صورت بخشیدن ».

بنابه نظر دانشمند نامی هندو « کوماراسوامی »، « مایا » میزان و اندازه ظهور صور عالم است که بر اساس کمیت کائنات و مظاهر جهان بنیان شده، مظاهری که بسبب آن می‌توانیم بر حسب کمال خویش، هم گمراه بشویم و هم به معرفت شهودی نائل بیائیم<sup>۱</sup>. همان مؤلف در جای دیگر می‌نویسد که « مایا » را بایستی به لفظ « هنر » تعبیر کرد. آنکه کثرات را به نیروی تجلیات هنری خود می‌آفریند، معمار الهی است و جهان بمنزله صحنه نمایشی است که در آن صفات الهی به ظهور می‌پیوندند و عالم همان اندازه حقیقی یا فانی است که آثار هنری حقیقی یا فانی هستند. زیرا صنایع بدیع هنری از لحاظ استمرار و دوام نسبت به امکانات آفرینشی که در وجود خود هنرمند بالقوه موجود است ناچیز و فانی است<sup>۲</sup>. پس « مایا » از لحاظ نیروی خلاقه الهی بیک اعتبار معرفت (sophia, prajñā) است و باعتبار دیگر از لحاظ اینکه ممزوج از نور و ظلمت است و شأن آن اغوا و گمراه کردن آدمیان است، و هم، جهل، (avidyā) سحر و جادو است. بیاری همین نیروی خلاقیت است که خدایان و فرشتگان اساطیری چون « ویشنو » (Viṣṇu) تجسم و ظهور می‌یابند (avatāra) و از برای نجات ناموسی الهی (dharma) در عالم ناسوتی و سفلی ظاهر می‌گردند.

۱ - A. K. Coomaraswamy : *Hinduism and Buddhism*, New York, p. 3

۲ - R. Guénon : *Māyā*, « Etudes traditionnelles », juillet - août,



در رساله امیتاز بین شاهد و مشهود آمده : « دو نیرو (s'aktidvayam) به «مایا» (māyāyāh) منسوب است. نیروی خلاقه و نیروی استتار (vikṣepāvrttirūpakam) <sup>۱</sup> . نیروی خلاقه (vikṣepas'akti) همان نیروئی است که بموجب آن تمام امکانات آفرینش (vāsanā) <sup>۲</sup> که در وجود حق بالقوه موجوداند حقیقت می پذیرند و بفعل درمی آیند. این مرتبه معرفت و حکمت برهمن است که می توان گفت در « ذهن » خود جهانی رامی پروراند و آنرا به مدد نیروی متخیله خود در خارج منعکس می سازد. نسبت آفرینش به آفریننده نسبت حباب و امواج دریاست به خود دریا. با وجود اینکه موج و کف و حباب از یک جوهر مشترک یعنی آب تشکیل یافته اند و لیکن میان موج و کف و حباب اختلافاتی نیز هست که آنها را از هم جدا می کند. بعبارت دیگر امواج از آن دریا هستند و از آن جدا نیستند. اما نمی توان گفت که دریا موج باشد و نسبت بین این دو، رابطه یک جانبه است. موج دریا است ولی دریا موج نیست. خلقت نیز همانطور، آئینه و جلوه گاه رؤیای « ایزدی » است و با آنکه انعکاسی از حق است در برابر او هیچ است.

**قانون علیت - در مکتب «ودانتا»** آفرینش جهان را از هیچ و خلا\* (ex-nihilo) نمی دانند بلکه آفرینش ظهور خود علت است بصورت معلول. یعنی فقط علت است که واقعیت دارد و معلولات، مظاهر توهمی و بی بودی هستند یا بعبارت دیگر معلول که غیر واقعی است بر اثر جهل جهانی به علت که واقعی است اضافه گردیده و این قانون علیت را آئین « صرف واقعیت علت » (sat-kāranavāda) گفته اند <sup>۳</sup>.

۱ - Drgdr's'yaviveka, 13 : s'aktidvayam tu māyāyā vikṣepāvrttirūpakam

۲ - « واسانا » (vāsanā) را می توان هم بمعنی تأثرات و سوانق ذهنی در عالم صغیر و هم بمعنی مثل افلاطونی و « اعیان ثابته » در سطح جهان شناسی (cosmologie) تعبیر کرد.

۳ - برای دانستن نظرات مکاتب دیگر هندی در باره قانون علیت رجوع شود به



« شانکارا » در تفسیر « براهماسوترا »<sup>۱</sup> دربارهٔ رابطه علت و معلول می‌گوید:  
 « برهمن که آگاهی محض (cetanam) و پاک (s'uddham) و منزّه از صفاتی چون  
 صوت و غیره (s'abda) است، چگونه می‌تواند علت (kāraṇa) معلولی (kāryasya) که  
 عکس آن است (viparīṭasya) و بی‌شعور (acetasya)، ناپاک (as'uddhasya) و دارای  
 صفاتی چون صوت (s'abdādimatas'ca) و غیره است، بشود »<sup>۲</sup>. پس بدینسان باید  
 پنداشت که معلول پیش از ظهور و بفعلیت درآمدن (prāgutpatti)، وجود خارجی  
 نداشته‌است و البته چنین استدلالی را نمی‌توان پذیرفت. چون معلول هم قبل از ظهور  
 و هم بعد از ظهور خود بایستی که بواسطهٔ خود علت (kāraṇātmanā) موجود بوده  
 باشد<sup>۳</sup>. زیرا در زمان حاضر معلول را بدون علت (kāraṇātmānamantareṇa) و مستقل  
 و فارغ از آن (svatantram) نمی‌توان یافت<sup>۴</sup>.

« شانکارا » در قسمت دیگر این تفسیر همین استدلال را دنبال می‌کند و  
 می‌گوید: « در واقع بین علت و معلول عدم یگانگی نیست، معلول یعنی این عناصر  
 و این جهان کثرات (bahuprapaṇcalam jagat) و علت یعنی (kāraṇam) برهمن نامتناهی »  
 (param brahma)<sup>۵</sup>.

۱ - *Brahmasūtrabhāṣya*, II, 1, 8

۲ - *Ibid.* II, 1, 7

yadi cetanam s'uddham s'abdādhīnam ca brahma tad viparīṭasyācetana-  
 syās'uddhasya s'abdādimatas'ca kāryasya kāraṇamiṣyeta . . .

۳ - *Ibid.*

yathāiva hīdānīmapīdam kāryam kāraṇātmanā sat evam prāgutpatterapīti  
 gamyate

۴ - *Ibid.*

na hīdānīmapīdam kāryam kāraṇātmānamantareṇa svatantrameva asti

۵ - *Brahmasūtrabhāṣya*, II, 1, 14

yasmāttayoh kāryakāraṇayorananyatvamagamyaṭe, kāryamākāś'ādikam  
 bahuprapaṇcalam jagat kāraṇam parambrahma



« شانکارا » برای اثبات این مطلب استناد به « اوپانیشاد » می کند که می گوید : « بمجرد شناختن توده گل (mrtpandena) (کیفیت) اشیای گلین نیز شناخته می شود، چون کلیه دگرگونیهای (vikāra) اشیای گلین فقط در حکم اسم و رسمی است (nāmadheyam) که مبتنی برالفاظ باشد (vācāram bhaṇam) و یگانه حقیقت همان « گل » است و بس » (mṛttikā - eva - satyam)<sup>۱</sup>. یعنی چون علت یا ماهیت گل شناخته بشود، کلیه ظروفی که از آن ساخته می شوند (وبمنزله معلومات و آثار متعدد آن بشمار می آیند) نیز شناخته خواهند شد.

این اشیاء از لحاظ اینکه دارای اسامی گوناگونی هستند واقعیت ندارند ولیکن از لحاظ آنکه همه آنان از « گل » ساخته شده اند یعنی دارای جوهر مشترکی هستند واقعیت دارند. از آنچه گفته شد برمی آید که معلول واقعیت مستقلی ندارد و مستند است بر علت که یگانه اصل باقی در پس مظاهر فانی جهان است و یگانه علتی که در حکم علت العلل و حقیقت مطلق و لایتناهی است، همان « برهمن » است و بس. « همه این عالم همان آتمان است » (idam sarvam yad ayamātmā)<sup>۲</sup>، « برهمن همه این عالم است » (brahmaivedam vis'vamidamvariṣṭham)<sup>۳</sup>. برهمن هم وحدت (ekatvam) است و هم کثرت (nānātvam). « همانگونه که درخت یکی است و شاخه های بسیار دارد، بدانگونه که دریا یکی است و موج و کف بسیار دارد، همانسان که گل یکی است و از آن ظروفی مختلف چون کاسه و کوزه می سازند،

۱ - Chānd. Up. VI, 1, 4-6

yathā somyaikena mrtpandena saivam mṛnmayam vijñātam  
syātvācārambhaṇam vikāro nāmadheyam mṛttiketyevaśatyam

۲ - Brhad Up. II, 4, 6

۳ - Mund. Up. II, 2, 11



همانطور نیز برهمن یکی است و نیروهای بسیار دارد<sup>۱</sup>. « هر که به کنه حقیقت « برهمن » پی ببرد بداند که جمله پدیده‌های عالم و سلسله علت و معلول فانی هستند و تا آنگاه جلوه‌گری می‌کنند که علم یقین برهمن حاصل نگشته باشد و لیکن چون معرفت برهمن تحقق پذیرد، صور جمله اشیاء مانند « پدیده‌های عالم رؤیا هنگام بیداری » در طرفه‌العینی معدوم و ناپدید می‌گردند. « اوپانیشاد » می‌گوید: « چون انسان غیر از اوچیزی نبیند، نشنود و نداند، آن حقیقت (نامتناهی) و برهمن است<sup>۲</sup> ». و « چون همه این عالم عین آتمان شد، دیگر بجز او که چه را بیند و که چه را بوید<sup>۳</sup> ».

**انگیزه خلقت** - اینک باید دید انگیزه‌ای که موجب آفرینش می‌شود چیست؟

بدیهی است که « برهمن » خلقت عالم را از برای سود شخصی خود نیافریده است چه او کامل است و قائم بخود. و نیز نمی‌توان تصور کرد که « برهمن » جهانی را به قصد خدمت به خلق پرورانده باشد، زیرا چگونه می‌توان فرض کرد که وجودی به کمال « برهمن » خلقتی چنین ناپایدار و سست بنیاد بنیان کرده باشد.

در مکتب « ودانتا » خلقت و پیدایش عالم را یکنوع ذوق هنری (rasa) تعبیر کرده‌اند. ذوقی که موقوف بر نوعی تفریح و لعبی عبث (līlā) است. آفرینش در حکم نوعی فعالیت هنری است. فعالیتی که منجر به ایجاد یک شاهکار هنری بگردد و

۱ - *Brahmasūtrabhāṣya*, II, 1, 14

yathā vṛkṣa ityekatvam s'ākhā iti nānātvam yathā cā samudrātmanaikatvam  
phenatarangādyātmanā nānātvam, yathā ca mṛdātmanaikatvam  
ghaṭas'arāvādyātmanā nānātvam .... evamaneka s'aktipravṛttiyuktam brahma

۲ - *Chānd. Up.* VII, 24, 1

yatra nānyatpas'yati nānyat s'rnoṭi nānyadvijānāti sa bhūmā

۳ - *Brhad. Up.* II, 4, 14

yatra vā asya sarvamātmaivābhūttat kena kam jighret, tat kena kam pas'yet....



هدفی جز ارضای حس زیبا طلبی و جمال جوئی نداشته باشد<sup>۱</sup>.  
 نیاستی پنداشت که « برهمن » عالم را بعلت احتیاج و نیازی می‌آفریند ،  
 چه اوغنی است و عالم فقیر بلکه از کمال غناء طبع خویش است که « برهمن »  
 دست به تکوین کائنات می‌زند و این خلقت نه هدفی دارد و نه مقصدی. بلکه هدف  
 آن بی‌هدفی است و ناظر بغایت نیست. عالم زائیده طبع فیاض هنرمندی بی‌همتا  
 است که از برای سرگرمی خویش دست به خلقت صور آفرینش می‌گشاید و جهانی  
 را براساس نظام و ناموس گسست ناپذیر بنیان می‌کند. او در عین حال داد گستر  
 و دادرس بی‌مانندی است که در آغاز آفرینش نو، اعمال و کردار مخلوقات خود را  
 بحساب می‌آورد بنحوی که هیچ کرداری نیست که از دید باریک بین او در اسان  
 باشد و اجر و کیفر خویش نبیند. جمله کنش‌ها و واکنشهای خود را در بر دارند و ما  
 نه فقط مسئول اعمالی هستیم که هم‌اکنون در قید این حیات مرتکب می‌شویم بلکه  
 وارث آن اعمالی هستیم که از آغاز سرگردانی خود در مراتب هستی مرتکب شده‌ایم.  
 « رامانوجا » (Rāmānuja) در تفسیر « براهما سوترا » می‌گوید: « یگانه هدف  
 « برهمن » از خلقت این عالم (jagat sarge) که مطابق اراده او بنیان شده (svasamkalpe)  
 و مخلوطی است از روح و ماده (cid - acid - mis'ra) و پر از موجودات رنگارنگ و  
 متفاوت است (vikārya - vividha - vicitra)، نوعی لعب و سرگرمی بیش نیست «  
 (lilaiva)<sup>۲</sup>. سپس می‌افزاید: « چنانکه سلطانی شجاع و مقتدر که هفت اقلیم در قلمرو

۱ - O. Lacombe : *L'absolu selon le Védānta*, Paris, 1937 p. 302

« Le sentiment esthétique engendré par un jeu artistiquement conduit, par une oeuvre d'art, est l'expression consciente de cette gratuité qui trouve sa fin en elle même ».

« شانکارا » نیز به این لقب عبث اشاره می‌کند رجوع شود به : *Brahmasūtrabhāṣya*,

۲ - *S'ribhāṣya*, II, 1, 33

avāptasamastakāmasya paripūrṇasya svasamkalpavikāryavividhavicitracidac -  
 idmis'rajagatsarge lilaiva kevalam prayojanam



سلطه اوست از برای تفریح و سرگرمی، خویشتن را باتوپ بازی مشغول می‌سازد، همچنان « برهمن » که هدفی جز بازی و تفریح ندارد جهانی را بنا بخواست اندیشه خویش در آنی ظاهر می‌سازد، حفظ می‌کند و از بین می‌برد<sup>۱</sup> .

### علت فاعلی و مادی - اینک باید دانست که « برهمن » علت فاعلی یا مادی

آفرینش است. رساله معروف « ودانتاسارا »<sup>۲</sup> در این باب می‌گوید : « برهمن اگر از لحاظ آگاهی مطلق و معرفت او بخود ، در نظر گرفته شود، علت فاعلی (nimitta) آفرینش محسوب خواهد شد. ولی اگر او را از لحاظ تعینات و محدودیت‌هایش (upadhi) بررسی بکنیم ، علت مادی (upādāna) جهان بشمار خواهد آمد . عبارت دیگر خداوند از لحاظ نیروی خلاقه و متخیله (māyā) خود، علت فاعلی عالم است ولیکن از لحاظ نیروی استتار خویش علت مادی عالم محسوب است ».

« چنانکه (yathā) تنندو (tulā) از لحاظ خصات و طبیعت خود (svapradhānatayā)

علت فاعلی (nimittam) تاروپودی است که خود بوجود آورد ، و از لحاظ جسم خود (sva - s'arīra - pradhānatayā) علت مادی (upādāna) همان تار است (bhavati) ، همچنان برهمن ، هم علت فاعلی و هم علت مادی خلقت است<sup>۳</sup> .

۱ - Ibid.

۲ - Vedāntasāra, 55

۳ - Vedāntasāra, 56

yathā tulā tantukāryam prati svapradhānatayā nimittam  
svas'arīrapradhānatayopādānas'ca bhavati

دراوپانیشاد (Mund. Up, I, 1, 7) چنین آمده: « همچنان که تنندو تار خود را بیرون می‌کشد و فرو می‌خواند ، همانطوری که گیاهان روی زمین رشد می‌کنند ، همانگونه که پشم و مو از جسم انسان زنده پدید می‌آید ، بهمانگونه نیز همه چیز در این جهان، از آن ذات یگانه و فناپذیر پیدا گشته است ».

yathornābhīh sṛjate grhṇate ca yathā prthivyām osadhayaḥ sambhavanti  
yathā sataḥ puruṣāt keśalomān tathā'kṣarāt sambhavati iha vis'vam



نیروی استارمایا - نیروی دیگر «مایا» قوه استتار (āvrti s'akti) است. «آوریتی» (āvrti) از فعل «آوری» (√āvr) بمعنی «پوشاندن»، «پنهان کردن» آمده است و مراد از آن پرده احتجایی است که سایه های جهل بردیده مخلوقات می افکند بدانسانی که نور وحدت از پس حجاب مظاهر ظاهر نگردد و انسان محجوب را محصور بهمان حجاب بدانند و از مشاهده چهره او غافل بماند، این جهل جهانی موجب می شود که ما بگمراهی و نادانی بگرائیم و پیوسته از مرتبه ای در مرتبه دیگر سرگردان بمانیم.

«مایا» جادوی جهانی است که برای اغوای آدمیان دامهای مهلک می گستراند و آدمی را در چنگال خود اسیر می سازد و در دل او شک و تردید ایجاد می کند و او را از حصول یقین حقیقت که آرامش درون و خاموشی باطن است وادار می دارد.

اینکه اگر بخواهیم باجمال خصائص «مایا» را شرح بدهیم بایستی بیفزائیم که «مایا» در «فاصله» بین دو قطب هستی و نیستی قرار یافته است. یعنی قطب هستی که بر اثر تکثر، مقابل خود قرار می یابد و خویش را سوای آنچه که در واقع هست می نمایاند و دوم قطب نیستی که ظل و سایه هستی مطلق بوده و قائم بر آن است. «مایا» نه غیر هستی است و نه خود هستی (na - ananya, na - anya) چون از خصوصیات هر دو بهره مند است و بهیچیک پیوستگی و تعلق ندارد. «مایا» بعبارت دیگر آن پرده حاجب است که چون از میان برداشته بشود، تعادل و نظام عالم از نو بنیاد می شود و ظاهر و مظهر و شاهد و مشهود از هم جدا می شوند و تفکیک می یابند و آدمی در اعماق وجود خود، سکوت مطلق وصال را که تعادل جمله تضادها (coincidentia oppositorum) و نفی ماسوای حق است احساس می کند. اینک بی فایده نیست که داستان اساطیری «نارادا» را بعنوان مثال نقل بکنیم.



## داستان نارادا

این داستان را «راما کریشنا» (Rāmakṛṣṇa) عارف بزرگ قرن نوزدهم هندی در کتاب «گفته‌های راما کریشنا»<sup>۱</sup> نقل کرده است. ما آنرا از کتاب «هاینریش زیمر»<sup>۲</sup> استنساخ کرده و بنحوی آزاد به فارسی برگردانده‌ایم. نام قهرمان این داستان «نارادا» است. او نمونه یک مرید کامل است. «نارادا» پس از ریاضت‌های طاقت فرسا موفق شد که نظر لطف «ویشنو» را بخود جلب بکند. «ویشنو» باو ظاهر شد و از او خواست که حاجت دلش را روا سازد.

«نارادا» گفت: «ای امیر کائنات نیروی معجزه آسای مایای خود را بمن نشان ده». «ویشنو هیچ نگفت و او را همراه خود براه انداخت و باتفاق، به صحرای گرم و خشکی که زیر آفتاب سوزان بسان فلز گداخته‌ای می‌افروخت رسیدند. هردو سخت تشنه شده بودند. از دور دهکده محقری دیده می‌شد، «ویشنو» به «نارادا» گفت: «برو از آنجا برایم اندکی آب بیاور». «نارادا» بسوی دهکده شتافت، جلوی خانه‌ای رسید و در زد، ناگهان در آستانه در زن زیبائی نمایان شد. «نارادا» آنچنان مدهوش جمال ملکوتی آن زن گشت که مأموریت خویش را بیدرنگ فراموش کرد و دنبال آن ماهر و وارد خانه شد. اهل خانه گوئی که در انتظارش بودند، چون کسی از دیدن این بیگانه متعجب نمی‌نمود، گوئی که دوست قدیمی وارد خانه شده است. «نارادا» نیز خود را میان این جمع خشنود احساس می‌کرد و پس از چندی، نزد پدر دخترک به خواستگاری شتافت و او را به‌همسری برگزید.

دوازده سال تمام از این داستان گذشت، «نارادا» صاحب سه فرزند شد و چون پدر همسرش درگذشت «نارادا» وارث دارائی او شد و مسئولیت خانواده را بعهده

۱ - *The Sayings of Ramakrishna*, Madras, 1938

۲ - H. Zimmer : *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New



گرفت. در سال دوازدهم بارانی شدید ببارید رودها از هر سو طغیان کردند و از تپه و کوهساران سرازیر شدند، سیل سراسر ناحیه را فرا گرفت و شبانگاهان تمام خانه‌های دهکده را طعمه خویش ساخت. اهالی ده گریختند. «نارادا» با دستی همسر و با دستی دیگر دو فرزند بزرگ را گرفت و کودک کوچک را بر شانه خویش جای داد و براه افتاد.

هنگامی که در تاریکی سهمگین شب طوفانی گام برمی داشت گردابهای گل‌آلود سیل او را غافلگیر ساختند. جسم او یارای تحمل اینهمه بار را نداشت. ناگهان پای او لغزید و طفل کوچک از شانه‌اش افتاد و در گرداب ناپدید شد. «نارادا» با ناله‌ای دلخراش دو فرزند دیگر را رها کرد و دنبال طفل گمگشته خود دوید و لیکن کار از کار گذشته بود. در همین اثناء امواج دیگری طغیان کردند و این بار دو فرزند دیگر نیز ناپدید شدند. «نارادا» پیش از آنکه بتواند به چاره مشکل پردازد ناگهان متوجه شد که همسرش نیز از نظر محوشده است. پریشان و هراسان بانگ برآورد و مانند بیری زخمی در جستجوی آشیانه بربادرفته خویش این سو و آنسو دوید، ولی آبهای خروشان او را نیز همراه خود روانه ساختند و او دیگر چیزی نفهمید و از خود بیخود شد.

پس از چندی دیدگان خویش را بگشود و خود را تنها و بی کس در ساحلی گل‌آلود یافت و چون بخود آمد صحنه چندی پیش را در نظر مجسم ساخت و از فرط ضعف و ناتوانی سخت بگریست ناگهان صدای دلپذیر و فرشته‌آسایی شنید که روانش را نوازش می‌داد و می‌گفت: «ای فرزند اینک یک ربع ساعت است که در انتظارت هستم آیا آب آوردی؟». «نارادا» بخود آمد و بجای آب و سیل، صحرای سوزان نیم‌روز را مشاهده کرد و دید که «ویشنو» بالبخندی اسرار آمیز نزد او ایستاده است و می‌گوید: «حال اسرار مایا را درک کردی؟»

### مایا و برنهادن

«مایا» چگونه ظاهر می‌شود؟ چگونه موفق می‌شود که مظاهر را به ظاهر



مطلق اضافه کند و آنرا به لباس هزاران صفت موصوف جلوه بدهد؟ بنا به مکتب «ودانتا» نسبت مجازی به مطلق از طریق برنهادن<sup>۱</sup> غیرواقعیت به واقعیت (adhyāsa) صورت می‌پذیرد. «ادیاسا» (adhyāsa) از فعل «ادیا» (√adhyā) یعنی «بالانشستن» یا «چیزی را برچیزی نهادن»، آمده است و مفهوم کلی آن اضافه کردن یا برنهادن غیر واقعیت به واقعیت است. «شانکارا» در آغاز تفسیر «براهم‌سوترا» این مفهوم را به تفصیل تحقیق کرده است و ما نیز در تعریف این مطلب با و متوسل شده‌ایم و سعی کرده‌ایم که قسمتی از عبارات او را عیناً نقل بکنیم. عبارات شانکارا بصورت زیر است:

«بدیهی است که واقعیتهای عینی و ذهنی (viṣaya, viṣayina)<sup>۲</sup> که قلمرو

۱ - اضافه کردن را نگارنده به «برنهادن» تعبیر کرده است. به زبان فرانسه آنرا

(surimposition) و به زبان انگلیسی (superimposition) می‌گویند.

۲ - yuṣmadasmatpratyayagocarayorviṣayaviṣayinostamahprakāś'avadvir -  
uddhasvabhāvayoritaretabhāvānupapattau siddhāyām taddharmānāmapi  
sutarāmitaretabhāvānupapattih, istyato' smatpratyayagocarē viṣayini cīdātmake  
yuṣmatpratyayagocarasya viṣayasya taddharmānām ca adhyāsaḥ, tadvipary -  
ayaṇa viṣayinastaddharmānām ca viṣaye' dhyāsomithyeti bhavitum yuktam;  
tāthāpyanyonyasminnanyonyātmakatāmanyonyadharmānis'cādhyāsyā itaret -  
āvivekenātyantaviviktayordharmadharminormithyājñānananimittah satyānrte -  
mithunīkrtya, « ahamidam » « mamedam » iti naisargiko' yam lokavya -  
vahārah ...

āho ko' yamadhyāso nāmeti - ucyate : smṛtirūpa paratra pūrvadrṣṭāv -  
abhasah . . . . . sarvathāpi tvanyasyānyadharmāvabhāsatām na vyabhicarati.  
tathā ca loke' nubhavah : s'uktikā hi rājatavadavabhāsatē, ekas' candrah  
sadvitīyavaditi. katham punah pratyagātmanyaviṣaye' dhyāso viṣayataddh -  
armānām ? sarvo hi puro' vasthito viṣaye viṣayāntaramadhyasyati, yuṣmat -



ادراك آنان (pratyayagocara) منسوب به مفهوم «من» (asmad) و «تو» (yuṣmad) است درماهیت اصلی خود (svabhāva) نه تنها چون روز و شب (tamah prakas'avad) متناقض اند (viruddha) و قابل تطابق و تقابل نیستند (anupapattau siddhāyām)، بلکه (sutarām) خصائص و صفات (dharmānām) این (واقعیه‌های عینی و ذهنی

→

pratyayāpetasya ca pratyagātmanah aviśayatvam braviṣi? ucyate, - na tāvad -  
ayamekāntenāviśayah asmatpratyayaviśayatvāt; aparokṣatvācca pratyagātma -  
prasiddheh. na cāyamasti niyamah : - puro' vasthitah eva viśaye viśayān -  
taramadhyasitavyamiti, apratyakṣe' pi hyākās'e bālāstalamanilatādyadhyanti.  
evamaviruddhah pratyagātmanyānātmādhyāsaḥ. tamevaṁlakṣaṇamadhyāsaṁ  
pañḍitāḥ avidyeti manyante tadvivekena ca vastusvarūpāvadhāraṇam vidyā -  
māhuh . . . . . katham punar avidyāvadviśayāni pratyakṣādīni pramāṇāni  
s'astrāni ceti? ucyate - dehendriyādis'vahaṁ mamābhimānarahitasya pramā -  
trtvānupapattau pramāṇapravṛtṭyanuppatteh. na hīndriyāṇyanupādāya  
pratyakṣādivyavahārah sambhavati, na cādhiṣṭhānamantareṇendriyāṇām  
vyavahārah sambhavati, na cānadhyastātmabhāvena dehena kas'citvyāpriyate,  
na caitasmin sarvasminnasati asangasyātmanah pramātrtvamupapadyate,  
na ca pramātrtvamantareṇa pramāṇapravṛttirasti . . . . . tadyathā -  
putrabhāryādiṣu vikaleṣu sakaleṣu sakaleṣu vā ahameva vikalah sakalo veti  
bāhyadharmānātmanyadhyasyati tathā dehadharmān-sthūlo' haṁ, kṛs'o' haṁ,  
gāuro' haṁ tiṣṭhāmi gacchāmi... tathendriyadharmān-mūkah, kāṇah, badhirah  
andho' hamiti. tathā antahkaraṇadharmān - kāmasaṁkalpavicikitsādhyā . . . .  
evamahampratyayinam as'eśasvapracarāsākṣiṇi pratyagātmani adhyasya, tam  
ca pratyagātmānaṁ sarvasākṣinaṁ tadviparyayenāntahkaraṇādiṣvadhyasyati,  
evamayam anādirananto naisargiko' dhyāso mithyāpratyayarūpah katṛtvā -  
bhoktrtvapravartakah sarvalokapratyakṣah. asyānārthahetoh prahāṇāya -  
ātmaikatvavidyā pratipattaye sarve vedāntā ārabhyante . . .



است) نیز بهمانسان غیر قابل تطبیق هستند (anupatti). پس (ityato) برنهادن (adhyāsa) قلمرو ادراک «تو» (yuṣmat - pratyayagocara) یعنی عالم عینی (viṣayasya) و خصائص و صفات آن (dharmānām) بر واقعیت ذهنی (viṣayini) که قلمرو ادراک آن مفهوم «من» بوده (asmat pratyayagocare) و ضمیر آن دانائی است (citātmake) خطا است (mithyeti bhavitum yuktam)، و عکس آن (tadviparyayena)، یعنی برنهادن واقعیت ذهنی (viṣayinah) و ضمائم آن (dharmānām) بر عالم عینی (viṣaye) نیز بهمان اندازه خطا است.

اما این یک رویه عام (lokavyavahārah) و طبیعی (naisargikah) و ناشی از علم نادرست است (mithyājñānanimittaḥ) که موجب می‌گردد ما بر هر یک از اینها (عین و ذهن) (anyonyasmin)، صفات و ضمائم دیگری را (anyonyātmakatām, anyonyadharmān) اضافه بکنیم (adhyasya) و در حالیکه این دو از هم همواره جدا هستند (atyanta - viviktayoh)، ما این دو واقعیت متضاد و ضمائم آنان را (dharma - dharmīnoḥ) از یکدیگر متمایز ندانیم (itaretā - avivekena) و حق و باطل را (satyānṛte) جفت بنمائیم (mithunīkṛte) و به مفاهیمی از قبیل «من اینم» (ahamidam) و «این مال من است» (mama - idam) بگرائیم.

اینک باید دانست اضافه کردن یا (برنهادن) چیست؟ برنهادن یعنی ظهور یافتن چیزی بصورت خاطره که قبلاً در محلی دیگر ادراک شده است (smṛtirūpa paratra pūrvadr̥ṣṭāvabhāsaḥ).

تمام تعریف‌های این مبحث بر این مبنی استوار گشته است که «ادیاسا» ظهور ضمائم چیزی است در چیز دیگر. چنانکه در گفته‌های عوام نیز منعکس است: صدف از دور چون نقره می‌درخشد (s'uktikā hi rājatavad - avabhāsatc)، ماه که یکی است به نظر جفت جلوه می‌کند (ekas'candra sadvitīyavaditi). چطور می‌توان بر آن ضمیر باطن (pratyagātmani) که خود فاقد هر گونه عینیت (aviṣaye) است، عالم



عینی و ضمائم آن را (viṣayataddharmānām) برنهاد « (adhyāsa) ؟  
 بیشتر مردم فقط به عالم عینی که در مقابل دید آنها و در قلمرو ادراکات  
 ایشان قرار یافته است (puro - avasthite viṣaye) مفاهیم عینی دیگر (viṣayān) اضافه  
 می کنند (adhyasyati) و در ضمن تو می گوئی (braviṣi) ضمیر باطن (pratyagātmanah)  
 منزله از قلمرو ادراک عینیت است (yuṣmat - pratyaya apetasya) و نمی تواند موضوع  
 ادراک عینی بگردد (aviṣayatvam) . در پاسخ می گوئیم نه اینکه ضمیر باطن مطلقاً  
 فاقد چنین عینیتی است (na tāvad - ayam - ekāntenāviṣayah) ، زیرا موضوع  
 مفهوم خود آگاهی ماست (asmatpratyayaviṣayatvāt) <sup>۱</sup> و آن را از راه مکاشفه  
 (aparokṣatvāt) و از طریق تحقق یافتن همان ضمیر باطن می توان شناخت  
 (pratyagātmaprasiddheh) <sup>۲</sup> .

دیگر اینکه هیچ قاعده کلی نیست که حکم کند که بر عالم عینی ای که  
 در جلوی ادراکات ما قرار یافته و با حواس ما در تماس است <sup>۳</sup> ، باید اشیای عینی  
 دیگری را برنهاد (puro - avasthita eva viṣaye - viṣayāntaramadhyasitavyam) ، چه بسا  
 اطفال به آسمان (ākāś'e) (اثیر) که موضوع ادراک ما نیست (apratyakṣe) رنگهای  
 آبی و نیلی تند نسبت می دهند (tamalanīla) . پس منافات ندارد (evam - aviruddhah) اگر  
 گفته شود که غیر واقعیت یا غیر حق بر خود واقعیت بر نهاده شده است (pratyagātmani)  
 (anātmā adhyāsaḥ) . چنین تعریف بر نهادن را (tamevamlakṣaṇamadhyāsam) دانایان

۱ - یعنی ضمیر باطن بر اثر تعینات جسم و حواس و عقل و غیره بصورت خود آگاهی  
 جلوه می کند .

۲ - معنی راستین لفظ « پراتیا گاتما » (pratyagātma) یعنی « ضمیر قدیم »

۳ - برای آنکه « بر نهادن » صورت پذیرد هیچ لزومی ندارد که فقط اشیای عینی را  
 بر یکدیگر نسبت بدهند یا بپندارند فقط اشیائی را می توان بر اشیاء دیگر بر نهاد که با حواس  
 مادر تماس بوده و قابل ادراک هستند ، زیرا امکان آن هست که چیزی را که بر آن چیز دیگری  
 را اضافه می کنیم غیر قابل ادراک باشد و در جلوی ادراکات ما قرار نگرفته باشد .



(paṇḍitāh) نادانی و جهل (avidyā) می‌پندارند (manyante) و شناسائی ماهیت آن (یعنی واقعیت) (vastu - svarūpa - avadhāraṇam) را که بوسیله تفکیک آن از صورت اضافه شده (vivekena) تحقق می‌پذیرد، معرفت (vidyām) می‌گویند (āhuh).

پس نادانی یعنی برنهادن متقابل حق و باطل بیکدیگر - (avidyākhyāmātmā - anātmanoh itareta - adhyāsaḥ).

از سوی دیگر نادانی و جهل چگونه (avidyā) می‌تواند منشأ مآخذ شناخت (pramāṇāni) و ادراکات (pratyakṣa - ādīni) و علم‌ناشی از کتب آسمانی (s'astrāni) باشد؟

در پاسخ گفته می‌شود که مآخذ شناخت نمی‌توانند اثری ببخشند - (pramāṇa - pravṛtti - anupapattēh)، مگر آنکه شخصیت داننده‌ای (pramātrtva) وجود داشته باشد، و از طرف دیگر وجود این شخصیت داننده موقوف است بر این مفهوم نادرست که جسم و حواس و خود آگاهی متعلق به ضمیر خود شخصیت داننده هستند (dehendriyādiṣu - aham - mama - abhimāna).

بدیهی است که بدون بکار بستن حواس (na hīndriyāni - anupādāya) ادراک و استنتاج و سایر مآخذ شناخت (pratyakṣādi - vyavahāra) میسر نمی‌گردد. و بدون محمل و جسمی که حواس بر آن متکی شوند (na ca adīṣṭhānam - antarena)، نه حواس فعالیت می‌کنند (na indriyānām vyavahāra) و نه کسی می‌تواند با جسمی (dehena) که « ضمیر باطن » ضمیمه آن نشده (anadhyastātmabhāvena) هیچگونه عملی انجام بدهد (kas'cit vyāpriyate)، و نه در عدم وجود این (یعنی برنهادن متقابل حق و باطل بیکدیگر) (na ca etasmin sarvasmin asati)، ضمیر باطن که فاقد هرگونه علائق است (asangasya ātmanah)، می‌تواند بصورت شخصیتی داننده تنزل کند (pramātrtvam upapadyate). اگر شخصیت داننده‌ای وجود نداشته باشد (pramātrtvam - antarena)، مآخذ شناخت نیز حاصل نخواهند گردید. پس عالم عینی



و مآخذ شناخت و ادراکات و علم ناشی از کتب آسمانی جملگی مترتب بر نادانی هستند و بس .

اینک باید دید ضمائم چگونه بر ضمیر باطن اضافه می شوند . اگر شخصی ببیند که فرزندان و همسرش سالم و در رفاهند و پندارد من نیز سالم و راحتم (ahamvikāla, sakala) ، در این صورت صفات خارج از خود (bāhyadharmān) را ضمیمه ضمیر یا آگاهی باطن خویش گردانده است (ātmani - adhyasyati) ، اگر بگوید من فربه ام (sthūlo - aham) من لا غرم (krs'o - aham) ... من ایستاده ام (tiṣṭhāmi) ، من راه می روم (gacchāmi) ، صفات جسمانی خود را (dehadharmān) ضمیمه ضمیر باطن کرده است . اگر بگوید « من لالم » ، « من کرم » ، « من کورم » ، صفات ناشی از حواس (indriyadharmān) را ضمیمه ضمیر باطن کرده است . و چون صفات ناشی از حس باطنش (antahkaranadharmān) بر ضمیر درویش اضافه بگردند ، وی دستخوش حرص و طمع و شک و شهوت خواهد شد . پس بدین ترتیب مفهوم خود آگاهی و انیت (aham - pratyayinam) به ضمیر باطن اضافه می شود (pratyagātmani adhyasya) و این اخیر ناظر جمله مظاهر حس باطن و غیره است (as'eṣa - svapracāra - sākṣini) . و بر عکس ضمیر باطن که شاهد جمله تحولات و دگرگونیها است (sarvasākṣinam) بر حس باطن بر نهاده می شود و بدینسان این بر نهادن ها و نسبت های طبیعی (naisargika) که آغاز و پایان ندارند (anādirananta) بکار بسته می شوند و بصورت مفاهیم مغلوط (mithyā - pratyaya - rūpa) جلوه می کنند و تضادی چون تضاد فاعل و مفعول ، انجام دهنده و دریا بنده اعمال (kartṛtva - bhokṛtva) پدید می آورند که عام و خاص بدانان آگاه هستند (sarvaloka pratyakṣah) .

برای معدوم ساختن این مفاهیم غلط (asya - anarthahetoh prahānāya) و نیز جهت بدست آوردن علمی که مبتنی بر وحدت ضمیر الهی بشود (ātmaikatvavidyā - pratipattiyeh) کتاب «ودانتا سوترا» آغاز می گردد .

« شانکارا » در مقدمه این کتاب مسأله بغرنج بر نهادن را بنحو استادانه ای



بررسی کرده است در واقع تمام تعینات عالم بر اثر یک سلسله برنهادن و نسبت دادن پی‌درپی چیزی به چیز دیگر پدید می‌آید و تاروپود عالم کثرات را بوجود می‌آورد بطوری که خلقت همان برنهادن متقابل حق و باطل - واقعیت و غیر واقعیت بر یکدیگر است. ریشه این اضافات، نادانی پی‌گیر و عالمگیر است که عاقل و معقول و عقل را از هم<sup>۱</sup> متمایز جلوه می‌دهد. بازهمین جهل و ادراکات مغلوط بی‌حد و حصر است که جسم و حواس و عقل را به وجدان باطن که یگانه واقعیت باقی در پس مظاهر فانی است، نسبت می‌دهد.

برنهادن را در سه مرتبه هستی یعنی مرتبه بیداری و رؤیا و خواب عمیق بترتیب «ویاواهاریکی» (vyāvahārikī) و «پراتی بهاشیکی» (pratibhāṣikī) و «پارامارتیکا» (pāramārthika) می‌گویند و لیکن قبل از اینکه به اختلافات این سه مرتبه پردازیم ضروری است که سخنی چند در باره مبحث ادراک بگوئیم.

### مبحث ادراک

در مکتب «ودانتا» شناخت درست (pramā) حصول علم بدان شیئی است که عکس و خلافتش باثبات نرسیده باشد (abādhitārthaviṣaya jñānatva). یعنی اینکه اصل عدم تناقض (abādha) آزمایش حقیقت است. علمی که ما از اشیای محیط بخود حاصل می‌کنیم بایستی که علم صحیح و درست تعبیر شود مگر آنکه خلافتش باثبات برسد، یعنی علم به «برهمن» تحقق پذیرد. مظاهر عالم و واقعیت‌های عینی، هنگام طلوع علم یقین برهمن پدیده‌های بی‌بودی بیش نیستند. پس علمی که ما از مظاهر جهان محسوس کسب می‌کنیم واقعیت دارد اما نه واقعیت مطلق چون واقعیت مطلق مبنی بر آن علم ممتازی است که در مراحل عالیتر تجربه معنوی بطلانش ثابت نشود و بدیهی است که چنین علمی متعلق بوجود خود آتمان است که آگاهی صرف است.



ماخذ شناخت کدامند؟ واقعیت ذهنی را به صورت می توان تصور کرد :

- ۱ - بصورت آتمان که حقیقت مطلق است و روشنائی آن قائم بخود اوست (svayamprakāś'a) ، ۲ - بصورت جیوا (jīva) یا بعبارت دیگر « ضمیر تجربی » که مربوط است به خود آگاهی و سایر ادراکات. این ضمیر تحت تأثیر تجارب عالم قرار می گیرد ، ۳ - حس باطن (antahkarana) که مرکز ادراک درونی مظاهر نادانی (ajñāna) است. حس باطن نه فقط سازمانی است که به ادراکات صورت می بخشد بلکه خود مخزن سوانق و تأثرات پیشین (samskārah) <sup>۱</sup> است. حس باطن تموجات تأثرات دیرینه (samskārah) را به ضمیر تجربی یا « جیواسا کشی » (jīvasākṣi) اضافه می کند، بطوری که این تأثرات ظاهر می شوند و قابل شناخت و ادراک می گردند.

مراتب حس باطن را مراتب ذهنی می نامند. مظاهر نادانی (ajñāna) یا بعبارت دیگر، صورعالم عینی تا آن هنگام پنهان و زیرپرده استتار هستند تا با مراتب ذهنی برخورد نکنند ، زیرا بمحض برخورد با مراتب ذهنی حجاب آنها برداشته می شود. هنگامی که حس باطن از دریچه حواس با اشیای خارجی تماس حاصل می کند و بصور آنان درمی آید ما می گوئیم که حس باطن مبدل به یکی از مراتب ذهنی (cittavṛtti) شده است. ولی بمجرد اینکه حس باطن بصورت شیء ادراک

---

۱ - کایه تجارب حسی ما در حس باطن ضبط می شود و همانگونه که ظرفی مملو از عطر گلی است که در آن جای گرفته است، حس باطن نیز تحت تأثیر آثار این تجارب قرار می گیرد. این مرحله اول ضبط تجارب را « واسانا » (vāsanā) یا (امتلاء) رنگ چیزی بخود گرفتن و اثر بخشیدن) گفته اند. تأثرات در این مرحله پذیرنده و منفعل هستند ولی این تأثرات روی هم انباشته می شوند و بدون آنکه خصوصیات انفرادی خود را از دست بدهند ، بصورت نیروهای فاعل و « دینامیک » درمی آیند. اینان را در این صورت « سامسکارا » (samskāra) می گویند ، چه مفهوم روی هم انباشتن و صورت بخشیدن و جور کردن در این کلمه مستتر است. « سامسکارا » از دو جزء (sam) لاتین (cum) و کری (kr) لاتین (facere) مرکب شده است. رجوع شود به :



شده تبدیل شد، حجابی که این شیء بخصوص را محصور می‌کرد معدوم می‌شود و نور آگاهی باطن (cit) و نور آگاهی‌ای که زیر بنای تمام اشیای عینی در عالم خارج است، موضوع « ادراک شده » را منور می‌سازند و می‌شناسانند. پس ادراک چیزی در واقع تجلی آگاهی است از طریق یکی از مراتب ذهنی، توضیح آنکه این موج ذهنی خود عین موضوع شناخت است<sup>۱</sup>.

چنانکه گفته شد پدیده‌های عالم عینی هنگام برخورد با حس باطن بصورت مراتب ذهنی درمی‌آیند و حجاب خود را برمی‌دارند. بعنوان مثال: هنگام ادراک شیئی چون کوزه، حس باطن از جسم خارج می‌شود (s'arīramadhyāt) و با شیء مزبور متحد می‌شود و بصورت آن درمی‌آید و مبدل به یکی از مراتب ذهنی می‌گردد، ولی بمحض اینکه این اتحاد و تبدیل بوقوع پیوست، آگاهی ذهنی، صورت شیء مزبور را متجلی می‌سازد و می‌شناساند. در واقع بین عالم عینی و ذهنی فرقی وجود ندارد و آگاهی درون شخص یعنی آگاهی‌ای که اساس ضمیر تجربی ماست (jīva) با آگاهی‌ای که محمل و اساس (adīṣṭhāna) اشیای خارجی است، تفاوتی ندارند و در اصل یکی هستند و فقط از لحاظ مظاهر عالم است که می‌گوئیم علم باشیاء هنگامی تحقق می‌پذیرد که آگاهی باطنی و خارجی از طریق مراتب حس باطن (که بین عالم عینی و ذهنی قرار یافته و از خصوصیات هردو بهره‌مند است) متحد بشوند. این مراتب حس باطن (antahkaranavṛtti) با روشنائی خود، اشیای خارج را منور می‌سازد و پرده نادانی آنان را منهدم می‌کند و بدینسان دو قطب آگاهی که یکی اساس ضمیر تجربی (jīva) و آگاهی ذهنی بشمار می‌آید، و دیگری که اساس و محمل اشیای خارجی بوده و آگاهی عینی محسوب می‌شود، متصل می‌گردند. پس در چنین ادراکی سه نوع آگاهی دخیل است:

۱ - S. Dasgupta : *op. cit.*, p. 472

The appearance of a perception of an object is thus the self-shining of the *cit* through a *vṛtti* of a form resembling an object of knowledge.



۱ - آگاهی‌ای که اساس و زیر بنای عالم عینی و خارجی است ، یا « آگاهی عینی » (viṣaya caitanya) .

۲ - آگاهی‌ای که اساس ضمیر شخصی و تجربی است ، یا « آگاهی ذهنی » (pramatr caitanya) .

۳ - آگاهی‌ای که در مراتب حس باطن متجلی است (vrtti caitanya) . هنگامی که این سه آگاهی با هم متحد می‌شوند ادراک بوقوع می‌پیوندد .

### عالم تجربی ، عالم پدیده‌های صرف و عالم حقیقی

اینک باید دانست که بین عالم تجربی (vyāvahārikī) که تقریباً معادل همان مفهوم جهان پدیده‌های (phénoménal) فلسفه کانت است و عالم خیال که پدیده پدیده‌ها (pratibhāṣikī) است و عالم حقیقی (pāramārthika) که عالم ذوات و معقولات است (nouménal) ، چه اختلافاتی هست .

چنانکه قبلاً متذکر شدیم علمی که از اشیاء مستفاد می‌شود تا آن هنگام اعتبارخواهد داشت که خلافتش باثبات نرسد . نقائص ادراکات ناشی از عالم تجربی فقط آن هنگام کشف می‌گردند و برطرف می‌شوند که آزادی و نجات حاصل بشود حال آنکه نقائص ادراکاتی که از عالم پدیده‌های صرف سرچشمه می‌گیرند در همین جهان تجربی قابل اصلاح و تصحیح و حتی نفی و طرد هستند . بعنوان مثال هنگامی که از خواب بیدار می‌شویم پدیده‌های دلفریب عالم رؤیا به نظرمان بی‌اساس و فانی جلوه می‌کنند و واقعیت و اعتبار خود را از کف می‌دهند . عبارت دیگر واقعیت آنان در برابر واقعیت قاطع‌تری قرار یافته و از این رو از درجه اعتبار ساقط گردیده است . ولی همین واقعیت قاطع‌تری که موجب ابطال صور عالم رؤیا گردیده بود ، در مقابل عالم حقیقی (pāramārthika) بنوبه خود باطل می‌گردد و هیچ می‌شود و بدانگونه که هشیاری عالم تجربی باعث این می‌شود که پندارهای بی‌بنیاد عالم رؤیا



باطل گردند، بهمانگونه نیز هشیاری عالم حقیقی که عالم یگانگی محض و توحید است موجب ابطال عالم تجربی می‌گردد. از این رو می‌توان افزود که هر درجه واقعیت درجه مادون را در خود مستهلک می‌سازد بنحوی که این درجه اخیر خالی از هرگونه معنا و باطل جلوه می‌کند.

در ضمن گفته شد که توهم عالم، نسبت غلط باطل است به حق و برنهادن مجازی است بر مطلق. محمل و زیر بنای واقعی (adiṣṭhāna) هر برنهادن و نسبت غلط، همان هستی صرف یا آتمان است و عالم توهمی بیش نیست زیرا بارآورده یک سلسله برنهادن و نسبت‌های غلطی است که بموجب آن غیر واقعیت ضمیمه واقعیت گردیده است، بعبارت دیگر نسبت عالم به برهن نسبت مار است به طناب<sup>۱</sup>.

در عالم تجربی ماتحت تأثیر توهم فطری هستیم، بدینمعنی که کثرات بسبب نیروی استتار «مایا»، براساس و محمل واقعیت برنهاده می‌شوند. کثرات این جهان بمنزله پرده گمراه‌کننده‌ایست که «مایا» بوجود آورده و خالق و مخلوق را بظاهر از یکدیگر جدا کرده است، این پرده، همان وهم و سراب جهانی و جوهر نادانی (ajñāna) است. دیگر اینکه این توهم فطری نسبت غلط ولی عالمگیر مجازی به مطلق است و زمینه ادراکش همان نظام تجربی است. اما در عالم مظاهر صرف که رؤیا و اشتباهات ناشی از ادراکات غلط نیز جزء قلمرو آن است، توهم یک درجه ارتقاء می‌یابد، بدینمعنی که زیربنای برنهادن‌ها دیگر مستقیماً هستی صرف نیست بلکه وجودی است که خود بصور عینی گوناگون و متعدد متجلی شده است. این توهم را توهم

۱- اشاره بدان مثالی است که قبلاً متذکر شدیم: از دور طنابی را می‌بینیم و می‌پنداریم

که مار است و بمجرد اینکه بدان نزدیک می‌شویم، واقعیت روشن می‌شود و می‌بینیم که طنابی بیش نیست.



بتوان دو یا توهم مضاعف (l'illusion au second degré) تعبیر کرده‌اند.<sup>۱</sup> زیرا اساس و محملی که اشیاء را بدان نسبت می‌دهند خود حاصل یک برنهادن پیشین است.

این مطلب با تعریف معروف «شانکارا»: «برنهادن یعنی ظهور یافتن چیزی بصورت خاطره که قبلاً در محل دیگر ادراک شده است»، هم آهنگی کامل دارد. منظور از محل دیگر یعنی آن محمل و اساسی که خود حاصل نسبت غلط قبلی بوده است. بعنوان مثال: من از دور طنابی را می‌بینم و می‌پندارم که مار است. محمل و زمینه‌ای که من بدان چیز دیگری را نسبت می‌دهم یعنی طناب، خود حاصل نسبت غلط غیر واقعیت به واقعیت است، زیرا طناب از جمله اشیائی است که بر اثر نادانی جهانی به محمل واقعی آن که آتمان باشد، اضافه گردیده است.

باید گفت که این نسبت غلط مار به طناب، با وصف این دارای یک واقعیت نسبی است. رؤیت مار در آن هنگام ترس و هراسی در دل من ایجاد کرد و در آن لحظه به نظر من واقعی جلوه نمود، و لیکن من، با نسبت دادن مار به طناب مرتکب اشتباه دیگری می‌شوم.<sup>۲</sup> یعنی اینکه بر اثر یک توهم شخصی که به توهم جهانی

۱ - O. Lacombe : *op. cit*, p. 138

«Le fondement de la surimposition n'est plus directement l'être pur, mais l'être en tant qu'illusoirement réparti entre une pluralité d'objets relativement substantiels et doués d'attributs divers . . . »

۲ - اگر طنابی را از دور عین طناب تشخیص بدهیم این را «باز شناخت» (pratyabhijñāna) می‌گویند. مبحث باز شناخت ناشی از ادراکات درست (samīcīna pratyakṣa) است. ساخت این ادراک آنچنان کامل است که توهم را یارای اغوای آن نیست زیرا در این مورد، تأثیری که از حافظه صادر می‌گردد و با شیء مورد نظر متحد می‌شود دستخوش انحراف ناشی از توهم نیست. مثال: من در گذشته زید را در شهر اصفهان دیده‌ام، او را دوباره در تهران ملاقات می‌کنم. هنگامی که من او را در اصفهان دیدم، صورت او در ذهن من نقش بست



افزوده می‌شود، من شیئی را به شیئی دیگر که خود مجازی است یعنی حاصل یک توهم قبلی است نسبت می‌دهم. این نسبت غلط اخیر در حکم بفعلیت درآمدن یکی از تأثرات دیرینه ذهنی من است که در حافظه موجود بود. اساس این گونه توهمات مضاعف همان عالم خارجی است<sup>۱</sup> که موضوع ادراکات ماست و واقعیت آن نسبی و اعتباری است. خطای ما در این است که به سراب جهانی «مایا» که رؤیائی را بصورت کثرات ظاهر ساخته و به متن خلل ناپذیر آتمان اضافه‌اش کرده است، ما ادراکات غلط و اشتباهات شخصی خود را نیز می‌افزائیم.

این سه نحوه ظهور «مایا» یعنی عالم تجربی و عالم پدیده‌های صرف و عالم حقیقی بترتیب در یکدیگر مستحیل می‌شوند و معدوم می‌گردند. یعنی اشتباهات منتج از ادراکات مغلوط مانند پنداشتن اینکه طناب مار است، بر اثر یقین حاصل کردن از کیفیت و ماهیت خود طناب، ناپدید می‌شود و مانتیجه می‌گیریم که توهم مضاعف (pratibhāṣikī) در عالم تجربی (vyāvahārikī) معدوم شده است. عالم تجربی نیز هنگام تحقق پذیرفتن معرفت برهمن در عالم حقیقی (pāramārthika) فانی می‌شود و سرانجام همه اینها در ذات نامتناهی خود برهمن مستغرق می‌شوند، چنانکه قطره در دریا. زیرا همه چیز از برهمن آمده و بدان باز می‌گردد.

→

و بصورت یکی از تأثرات بالقوه (samskārah) درآمد. امروز که من او را می‌بینم، همین تأثر به فعل می‌گراید و صورت او را بمن باز می‌شناساند. حال آنکه در برنهادن، شیء مورد نظر دستخوش توهم است و غیر آن چیزی که هست جلوه می‌کند، مانند صدفی که از دور نقره جلوه بکند.

۱- بعنوان مثال، محمل و اساس عالم رؤیا، صوری است که از عالم بیداری سرچشمه می‌گیرد و در نفس ضبط می‌شود و هنگام خواب، به پدیده‌هایی که از عالم بیداری بوجود آمده و خود حاصل توهم قبلی هستند، پدیده‌های دیگری می‌افزاید، بموجب این علت است که عالم رؤیا را پدیده پدیده‌ها و مظاهر مظاهرها می‌نامند.



در خاتمه باید افزود که بین مظاهر وهمی و تجربی حد فاصل قاطعی وجود ندارد. چون یکی در امتداد دیگری و هردو مراتب کم و بیش خیالی یک توهم جهانی هستند. حکیم بزرگ چینی (چونگ تسو) (Tchong Tzeu) در تأیید همین مطلب می گوید: «در گذشته بخواب دیدم که پروانه‌ای هستم خوش و خرم، سپس از خواب بیدار شدم و دیدم که «چونگ تسو» هستم. من کیستم درحقیقت: پروانه‌ای که درعالم رؤیا خود را «چونگ تسو» می‌پندارد یا «چونگ تسوئی» که خیال می‌کند پروانه است. اما کتاب می‌گوید نه این واقعیت دارد و نه دیگری، درواقع هردوی اینها تغییرات غیر واقعی هستی یگانه و نظام جهانی‌اند که در آن همه موجودات یکی است»<sup>۱</sup>.

توهم جهانی در مکتب «ودانتا» شباهتهائی با عرفان نظری مکتب ابن عربی دارد و بی‌فایده نیست که به اختصار هرچه تمام‌تر بدان اشاره شود. نگارنده معترف است که تخصصی در رشته عرفان اسلامی ندارد و غرض از این چند سطر مقایسه‌ای بیش نیست.

ابن عربی در رساله «فصوص الحکم» در فصل «حکمة نورية فی کلمة یوسفیة»، عالم را به سایه حق تشبیه کرده است و می‌گوید: «اعلم ان المقول علیه سوی الحق أو مسمى العالم هو بالنسبة الى الحق كالظل للشخص... هو ظل الله». این سایه خداوند را که بر اثر خیال مطلق پروردگار ظاهر می‌شود و جهان کثرات را بوجود می‌آورد، می‌توان با معیار «مایا» (māyā) که به برکت نیروی توهم، پدیده‌های عالم را برآئینه نیستی متجلی می‌سازد، سنجید.

«ودانتا» فرضیه انعکاس (pratibimba vāda) را عرضه می‌دارد و نتیجه می‌گیرد که حقیقت مانند خورشید است و پدیده عالم همان نقش‌هائی هستند که انعکاس

<sup>۱</sup> - Leon Wieger : *Les pères du système Taoiste*, Paris, 1950, chap.



اشعه خورشید روی سطح آب پدید می‌آورد. صور منعکس شده روی سطح آب با آنکه نمودی از روشنائی خورشیداند معذک تحت نفوذ پلیدیها و امواج آب قرار گرفته‌اند، حال آنکه خود خورشید نفوذ ناپذیر و باقی و منزه از هر فعل و انفعال است. خورشید یکی است ولی در سطح آب متنوع منعکس می‌شود و بصور گوناگونی متجلی می‌گردد که هریک متمایز و موصوف به کیفیات و خصوصیات جداگانه‌ایست و این نقش و نگارها با اینکه در حکم ظل واقعیت است، اما از لحاظ تجربی، گوئی که دارای واقعیت نسبی است.

ابن عربی در همان فصل می‌افزاید: «فما يعلم من العالم الإقْدَرُ ما يعلم من الظلال، و یجهل من الحق علی قدر ما یجهل من الشخص الذی عنه کان ذلک الظل. فمن حیث هو ظل له تعلّم، و من حیث ما یُجهل ما فی ذات ذلک الظل من صورة شخص من امتد عنه یجهل من الحق».

در مکتب «ودانتا» نیز عالم مادام که حقیقت برهنه یا ذاتی که پدید آورنده ظل خداوند است شناخته نشود، مجهول است یعنی تا هنگامی که معرفت برهنه تحقق نیابد ما در خواب غفلت غوطه‌وریم. این است که عالم هم معلوم است و هم مجهول. «فلذلک نقول إن الحق معلوم لنا من وجه مجهول لنا من وجه». اگر معرفت برهنه تحقق نپذیرد عالم معلوم است (یعنی بصورت واقعیت نسبی) و حق مجهول، ولی اگر واقعیت رخ بنماید و پرده از پدیده‌های جهان برگردد، آنگاه عالم باطل می‌گردد و حق معلوم می‌شود. چنانکه «گیتا» می‌گوید: «آنچه شب است به نظر کلیه موجودات، در آن، زاهدی که بر نفس خود تسط یافته (samyamī)، شب زنده‌داری می‌کند (jāgati) و آنچه (یعنی آن روزی که) در آن همه موجودات (bhūtāni) بیدارند، آن شب است در نظر جهان بین‌عارف» (pas'yateh muni).

بعبارت اسلامی می‌توان گفت: «إن الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا».



نتیجه‌ای که ابن عربی از ظل‌الله و شانکارا از فلسفه جهل جهانی می‌گیرند در واقع یکی است و آن اینست که دنیا متوهم است. «العالم متوهم ماله وجود حقیقی». یعنی اینکه عالم بارآورده خیالی است اندر خیال و بقول پیروان مکتب «ودانتا» پدیده پدیده‌ها و مظاهر مظاهرهاست (pratibhāṣikī).

### نجات و آزادی (mokṣa)

نجات و آزادی هدف نهائی معنویت و مکاتب ششگانه فلسفی هندو است. هند هرگز علم را از عمل جدا ندانسته است و نمی‌توان حکمت‌هندی را بدون این جنبه عملی که در واقع هدف نهائی آن است در نظر گرفت. کافی نیست که مافقط بدانیم که آتمان چیست و برهمن کدام است بلکه بایستی که این حقایق جزئی از وجود ما بگردند و ما عین آن حقایق بشویم که بدانان گرویده‌ایم. باید بین انسان و برهمن اتحاد کاملی حاصل گردد و این اتحاد فقط در مقام وصال و فنا (samādhi) میسر است و بس. آنچه مورد نظر این مکتب است فقط فراگرفتن علوم نظری نیست، بلکه غرض یکنوع کیمیاگری معنوی و تبدیل مس وجود به زر وحدت است. «ودانتا» می‌خواهد که به بیماریهای جسم و روان درمان ببخشد و چون ریشه همه مشقات، رنج جهانی است که از جهل و نادانی سرچشمه می‌گیرد، «ودانتا» درحین اینکه ضعف‌های بشر را تجزیه و تحلیل می‌کند راه نجات و درمان آنرا نیز تجویز کرده و انسان را به راه رستگاری و نجات مطلق هدایت می‌کند. فنون ریاضت و طریق وصول به واقعیت همان مبانی «یوگا» است که در فصل «یوگا» بدان به تفصیل اشاره شد.

در خاتمه این چند بیت را که «شانکارا» در راه آزادی و نجات سروده است

نقل می‌کنیم :

«نفس خویش را خاموش کن، بر حواس خود تسلط یاب.

خویش را در کنه واقعیت ممتازی که در اعماق دل نیز متجلی است معدوم ساز.



هنگامی که با برهمن یکی گردی، تاریکی‌هایی که از ازل بر اثر نادانی، سایه  
 بر دلت افکنده بودند در آنی ناپدید خواهند شد.<sup>۱</sup>  
 آنچه ورای نظام طبقاتی و معتقدات خانوادگی است، آنچه نه صورت دارد و  
 نه شکل،  
 آنچه که برفراز نیکی و بدی است، آنچه ورای زمان و مکان و حواس است،  
 آن برهمن است و تو همان برهمنی.<sup>۲</sup>

۱ - *Vivekacūḍāmaṇi*, 366

۲ - *Ibid.*, 254



## کتاب‌شناسی عمومی<sup>(۱)</sup>

### منابع عمومی

- A. Barth : *Oeuvres, Quarante ans d'indianisme*, Paris, 1914 , 1917 , 1918 , 1927
- A. L. Basham : *The Wonder that was India*, Grove Press, Inc., New York, 1959
- Ananda. K. Coomaraswamy : *Hinduism and Buddhism*, Philosophical Library, New York, no date,
- *The Dance of Shiva*, The Noonday Press, New York, 1959
- *The Transformation of Nature in Art*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1934
- Alain Daniélou : *Le polythéisme hindou*, Editions Buchet Chatel, Paris 1960
- Surendranath Dasgupta : *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, Cambridge University, vol. I : 1922, vol. II : 1932, vol. III : 1940, vol. IV : 1949, vol. V : 1955
- *Hindu Mysticism*, Frederick Ungar Publishing Co, New York, 1959
- *Indian Idealism*, Cambridge University, Cambridge, 1962
- Paul Deussen : *Outlines of Indian Philosophy : with an Appendix on the Philosophy of the Vedanta in its Relations to Occidental Metaphysics*, Berlin, Karl Curtins, 1907
- *Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*. F. A. Brockhaus, Leipzig, 1920
- Charles Eliot : *Hinduism and Buddhism*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London vol. I : 1962, vol. II : 1962, vol. III : 1962
- J. N. Farquhar : *An Outline of the Religious literature of India*, Oxford, 1920
- Geoffrey Theodore Garrat, ed., *The Legacy of India*, The Clarendon Press, Oxford, 1933
- Helmuth von Glasenapp : *Die Philosophie der Inder*, Alfred Kröner Verlag , Stuttgart, 1949

---

۱- این فهرست معرف تحقیقات جاسعی است که درباره فلسفه هند بعمل آمده و نگارنده از برخی از آنها سود جسته است.



- Traduction française par A. M. Esnoul : *La philosophie indienne*, Payot, Paris, 1921
- *Brahma und Buddha*, Deutsche Buchgemeinschaft, Berlin, 1926
- René Grousset : *Les philosophies indiennes, Les systèmes*, Bibliothèque française de Philosophie, Nouvelle série, 2 vols, Declée de Brouwer et Cie, Paris, 1931
- *Histoire de la philosophie orientale*, Nouvelle librairie nationale, Paris, 1923
- René Guénon : *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Les éditions Vége, Paris, 1952
- V. Henry : *Les littératures de l' Inde*, Hachette, Paris, 1904
- Mysore Hiriyanna : *Outlines of Indian Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1958
- *The Essentials of Indian Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1932
- Arthur Berriedale Keith : *A History of Sanskrit Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1961
- Louis de La Vallée Poussin : *Le brahmanisme : Notions sur les religions de l' Inde*, Bloud, Paris, 1910
- Arthur Anthony Macdonell : *A History of Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1962
- *Brhad-Devatā*, 2 vols, V and VI, H. O. S. Cambridge, Mass., 1904
- T. M. P. Mahadevan : *Outlines of Hinduism*, Chetana Ltd, Bombay, 1960
- Paul Masson-Oursel, H. de William-Grabowska et Philippe Stern : *L' Inde antique et la civilisation indienne*, Edition Albin Michel, Paris, 1951
- *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923
- *La philosophie comparée*, Paris, 1923
- Friedrich Max Müller : *The Six Systems of Indian Philosophy*, Longmans Green & Co, New Impression, London, 1928
- Hermann Oldenberg : *Die indische Philosophie*, Leipzig, 1913



- Rudolf Otto: *Mysticism East and West*, trans., by Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, The Macmillan Co, New York, 1932
- P. Oltramare : *Histoire des idées philosophiques dans l' Inde. I. Brahmanisme II. Bouddhisme*, Musée Guimet, Paris, 1906 et 1923
- Jwala Prasad : *History of Indian Epistemology*, Munshi Ram Manohar Lal, Delhi, 1958
- S. Radhakrishnan : *Indian Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd, London, vol. I : 1962, vol. II : 1962
- and Charles A. Moore : *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957
- Louis Renou et Jean Filliozat : *L' Inde Classique*, Manuel des études indiennes, vol. I, Payot, Paris, 1947-1949, vol II, Imprimerie nationale, Paris, 1953
- Jadunath Sinha : *History of Indian Philosophy*, Sinha Publishing House, Calcutta, vol. I : 1956, vol. II, Central Book Agency, Calcutta, 1952
- Otto Strass : *Indische Philosophie*, E. Reinhardt, Munich, 1925
- Luigi Sualì : *Introduzione allo studio della filosofia indiana*, Mattei & Co, Pavia, 1912
- Moriz Winternitz : *A History of Indian Literature*, vol. I : Calcutta, 1927, vol. II : Calcutta, 1933, vol. III : *Geschichte der indischen Litteratur*, Leipzig, 1920
- Heinrich Zimmer, Joseph Campbell ed., *Philosophies of India*, Bollingen Series, XXVI, New York, Pantheon Books, 1951
- *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Bollingen Series, VI, New York, 1963

## مجموعہا

- The Cultural Heritage of India*, The Ramakrishna Mission, Calcutta, vol. I : 1958  
vol. II : 1962, vol. III : 1953, vol. IV : 1956
- Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed., James Hastings, 13 vols, New York, 1928
- The History and Culture of The Indian People*, ed., R. C. Majumdar, vol. I : The



The Vedic Age, London, 1957, vol. II: The Age of Imperial Unity, Bombay, 1960, vol. III: The Classical Age, Bombay, 1962 . . . .  
*The Cambridge History of India*, ed., E. J. Rapson, vol. I: Ancient India, Cambridge, 1922 . . . . .

### وداها

- Sri Aurobindo : *Hymns to the Mystic Fire, Hymns to Agni from the Rig Veda*, translated in their esoteric sens, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, 1952
- Abel Bergaigne : *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda*, F. Vieweg, Paris, 1878-83, 3 vols
- Haurice Bloomfield, trans., *Hymns of the Atharva Veda, together with Extracts from the Ritual Books and the Commentaries*. S. B. E, XLII, Reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1964
- *Vedic Concordance*, H. O. S, X, Cambridge, Mass., 1906
- *The Religion of the Veda, the Ancient Religion of India*, New York, London, 1908
- *The Rig-Veda Repetitions*, 2 vols, XX, XXIV, H. O, S, Cambridge Mass., 1916
- P. E. Dumont : *L'agnihotra, Description de l'agnihotra dans le rituel védique*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1939
- Karl Geldner : *Der Rigveda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt* H. O. S. XXXIII-XXXV, Cambridge, Mass., 1951
- H. Grassmann : *Wörterbuch zum Rig-Veda*, 1872
- Ralph. T. H. Griffith, trans., *The Hymns of the Rg Veda, Translated with a popular Commentary*, in 2 vols, The Chowkhamba Sanskrit Studies, vol. XXXV, Varanasi, 1963, Fourth Edition
- *The Hymns of the Sāma Veda, Translated with a popular Commentary*, The Chowkhamba Sanskrit Studies, vol. XXVIII, Varanasi, 1963, Fourth Edition
- A. Hillebrandt : *Vedische Mythologie*, Breslau, 1891-1902
- A. Kaegi : *The Rig Veda : the Oldest Literature of the Indians*, Ginn & Co, Boston, 1886



- A. Berriedale Keith: *The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads*, 2 vols, XXXI-XXXII, H. O. S, Cambridge, Mass., 1925
- *The Veda of the Black Yajus School, entitled Tāittirīya Samhitā*, 2 vols, XVIII-XIX, H. O. S, Cambridge, Mass., 1914
- Louis de La Vallée Poussin : *Notions sur les religions de l' Inde : Le Védisme*, Bloud, Paris, 1909
- A. A. Macdonell : *Vedic Mythology*, Indological Book House, Varanasi, 1963
- *A Vedic Reader for Students*, Oxford University Press, 1960, Fifth Impression
- and A. B. Keith : *Vedic Index of names and Subjects*, reprinted by Motilal Banarsidass, 2 vols, Delhi, 1958
- F. Max Müller : *The Vedas*, Susil Gupta Ltd, Calcutta, 1956
- trans., *Vedic Hymns, Part I, Hymn to the Maruts, Rudra, Vāyu, and Vāta*, S. B. E, XXXII, reprinted by Banarsidass, Delhi, 1964
- H. Oldenberg, trans., *Vedic Hymns, Part II, Hymns to Agni*, S. B. E, XLVI, Delhi, 1964
- *Die Religion des Veda*, Berlin, 1894
- Peter Peterson, trans., *Hymns from The Rig Veda, ed., with Sayana's Commentary and notes*, Government Book Agency, Bombay, 1888, Bhandakar Oriental Research Institute, Poona, 1924
- Z. A. Ragozin : *Vedic India, as embodied principally in the Rig - Veda*, Fisher Unwin Ltd, London, 1923
- Louis Renou : *Bibliographie védique*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1931
- *Les maîtres de la philosophie védique*, Paris, 1928
- William D. Whitney, trans., *Atharva Veda Samhitā*, vols. VII and VIII, H.O. S. reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1962

### براهماناها

- Julius Eggeling trans., *The S'atapatha Brāhmaṇa according to The text of Mādhyandina*



*School*, ni 5 vols, S. B. E, XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV,  
Reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1963

Martin Haug, trans., *The Aitareya Brahmanam of the Rig Veda*, S. B. H, IV,  
Allahabad, 1922

A. B. Keith, trans., *The Rig-Veda Brāhmanas, The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmanas  
of The Rig Veda*, H. O. S. XXV, Cambridge, Mass., 1920

Rajendralal Mitra : *Gopathā Brāhmana of Atharva Veda*, Critical Edition,  
Bibliotheca Indica, Calcutta, 1872

————— *Aitareyāranyaka with the Commentary of Sāyanācārya*, Critical Edition,  
Bibliotheca Indica, Calcutta, 1876

————— *Taittirīya Āranyaka with Sāyanacārya Bhāṣya*, Critical Edition,  
Bibliotheca Indica, Calcutta, 1871

Sylvain Lévi : *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, Paris, 1898

H. Oldenberg : *Die Weltanschauung der Brāhmana Texte*, Göttingen, 1919

E. Röer : *Taittirīya Samhitā of the Black Yajur Veda, with Sāyanācārya Bhāṣya*,  
Critical Edition, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1860

### اوپانیشادها

#### منابع اصلی

متون سانسکریت با تفسیر شانکارا

*The Brhadaranyaka Upanishad with the Commentary of Sankara Āchārya and the  
Gloss of Ānanda Giri*, edited by Dr. E. Röer, Bibliotheca Indica,  
Calcutta, 1849

*The Chāndogya Upanishad with the Commentary of Sankara Āchārya and the Gloss  
of Ānanda Giri*, edited by Dr. E. Röer, Bibliotheca Indica, Calcutta,  
1850

*The Taittirīya and Aittareya Upanishads, with the Commentary of Sankara Āchārya,  
and the Gloss of Ānanda Giri, and the Svetaswatara Upanishad with  
the Commentary of Sankara Āchārya*, edited by Dr. E. Röer,  
Bibliotheca Indica, Calcutta, 1850



- The Isā, Kena, Kaṭha, Prasna, Munḍa, Māṇḍukya Upanishads with the Gommentary of Sankara Āchārya and the Gloss of Ānanda Giri*, edited by Dr. E. Röer, Bibliotheca Indica, 1850
- Minor Upaniṣads*, volume I, Samnyāsa, edited by F. O. Schrader, Adyar, Madras, 1912
- Unpublished Upaniṣads*, edited by the pandits of Adyar Library under the supervision of Dr. C. Kunhan Raja, Adyar, Madras, 1938
- The Sāmānya Vedānta Upanishads, with the Commentary of Sri Upanishad-Brahma-Yogin*, edited by Pandit A. Mahadeva Sastri, Adyar, Madras, 1921
- The S'aiva Upaniṣads, with the Commentary of Upaniṣad-Brahma-Yogin*, edited by Pandit A. Mahadeva Sastri, Adyar, Madras, 1950
- The Vaiṣṇava Upaniṣads, with the Commentary of Sri Upaniṣad-Brahma-Yogin*, edited by Pandit A. Mahadeva Sastri, Adyar, Madras, 1953
- The Yoga Upaniṣads with the Commentary of Sri Upaniṣad-Brahma-Yogin*, edited by Pandit A. Mahadeva Sastri, Adyar, Madras, 1921
- متن و ترجمه اوپانیشادها به فرانسه
- Aitareya Upaniṣad*, publiée et traduite par Lilian Silburn, Adrien Maisonneuve, Paris, 1950
- Atharvas'ira Upaniṣad*, publiée et traduite par B. Tubini, Maisonneuve, Paris, 1952
- Bāṣkala-mantra Upaniṣad*, publié et traduite par Louis Renou, Maisonneuve, Paris, 1956
- Brahmabindūpaniṣad*, publiée et traduite par B. Tubini, Maisonneuve, Paris, 1952
- Chāgaleya Upaniṣad*, publiée et traduite par Louis Renou, Maisonneuve, Paris, 1959
- Isa Upaniṣad*, publiée et traduite par Louis Renou, Maisonneuve, Paris, 1943
- Katha Upaniṣad*, publiée et taduite par Louis Renou, Maisonneuve, Paris, 1943
- Kaivalya Upaniṣad*, publiée et traduite par B. Tubini, Maisonneuve, Paris, 1952



*Kauṣītaki Upaniṣad*, publiée et traduite par Louis Renou, Maisonneuve, Paris, 1948

*Kena Upaniṣad*, publiée et traduite par Louis Renou, Maisonneuve, Paris, 1943

*Māṇḍūkya Upaniṣad et Kārikā de Gauḍapāda*, publiée et traduite par Em. Lesimple, Maisonneuve, Paris, 1944

*Mundaka Upaniṣad*, publié et traduit par Jacqueline Maury, Maisonneuve, Paris, 1943

*Maitry Upaniṣad*, publiée et traduite par Mlle. Esnoul, Maisonneuve, Paris, 1952

*Prasna Upaniṣad*, publiée et traduite par J. Bousquet, Maisonneuve, Paris, 1948

*Sarvasaropaniṣad*, publiée et traduite par B. Tubini, Maisonneuve, Paris, 1952

*S'vetās'vatara Upaniṣad*, publiée et traduite par Aliette Silburn, Maisonneuve, Paris, 1948

*Taittirīya Upaniṣad*, publiée et traduite par Em. Lesimple, Maisonneuve, Paris, 1948

*Chāndogya Upaniṣad*, traduite par E. Sénart, Paris 1930

### متن و ترجمهٔ اوپانیشادها به انگلیسی و آلمانی

T. R. Srinivasa Aiyangar, trans., *S'aiva Upaniṣads*, The Adyar Library, 1953

———— trans., *Vaiṣṇava Upaniṣads*, Adyar, Madras 1945

———— trans., *Yoga Upaniṣads*, The Adyar Library, 1952

———— trans., *Sāmānya Vedānta Upaniṣads*, Adyar, Madras, 1941

J. A. B. Van Buiten, trans., *The Maitrāyaṇīya Upaniṣad*, Mouton and Co, Gravenhage, 1962

Paul Deussen, trans., *Sechzig Upanishads des Veda*, Brockhaus, Leipzig, 1897

Swāmī Gambhīrānanda, trans., *Eight Upaniṣads with the Commentary of S'ankarācārya*, 2 vols, Calcutta, vol. I : 1957, vol. II : 1958

———— *Minor Upanishads*, Calcutta, 1956

Robert E. Hume, trans., *The Thirteen Principal Upanishads*, Oxford, 1921

M. Hiriyanna, trans., *Kenopanishad with the Commentary of Sri Sankarāchārya*, Sri Vain Vials Press, Srirangam, 1912



- Ganganatha Jha, trans., *The Chāndogyopaniṣad with the Commentary of S'ankara*, Oriental Book Agency, Poona, 1942
- Swāmī Mādhavānanda, trans., *The Brhadāranyaka Upaniṣad with the Commentary of S'ankarācārya*, Mayavati, Almora, Second Edition, no date
- F. Max Müller, trans., *The Upanishads: The Khandogya-upanishad, the Talavakāra upanishad, the Aitareya-āranyaka, the Kaushītaki-brāhmaṇa-upanishad, and the Vāgasaneyi-samhitā-upanishad*, S. B. E, vol. I, reprinted by Motilal Banarisdass, Delhi, 1965
- *The Upanishads: The Katha-upanishad, the Mundaka-upanishad, the, Taittirīyaka - upanishad, The Brihadāranyaka - upanishad, the S'vetāsvatara, The Pras'na, and the Maitrāyana-brahmaṇa-upanishad*, S. B. E, vol. XV, reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1956
- Swami Nikhilananda, trans., *The Upanishads*, Harper & Bros, New York, 2 vols, 1949, 1951
- S. Radhakrishnan, trans., *The Principal Upanishads*, edited with Text and Translation, George Allen & Unwin Ltd, London, 1953
- Swami Sharvanānda trans., *The Upanishad Series : Isha, Kena, Katha, Pras'na, Mundaka, Māndūkya, Aitareya, Taittirīya*, Mylapore, Madras, no date
- Rai Bahadur Srisa Chandra Vidyarnava and Pandit Mohan Lal Sandal, trans., *Aitareya Upaniṣat and the Taittirīya Upaniṣat*, Parts I-III, S. B. H, XXX, Allahabad, 1925
- (Srisa Chandra Basu) trans., *Chāndogya Upaniṣad*, S. B. H, III, 1910
- trans., *Isha, Kena, Katha, Prasna, Mundaka, Manduka*, S. B. H, I, 1924
- and Pandit Mohan Lal Sandal, trans., *The Kauṣītaki Upaniṣat and the Maitri Upaniṣat*, S. B. H, XXXI, 1925-1926
- Swāmī Vimalānanda, trans., *Muhānārāyanopaniṣad*, Mylapore, Madras, 1957



## منابع فرعی

S. C. Chakravarti : *The Philosophy of The Upanishads*, University of Calcutta, 1935

Paul Deussen: *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads*, F. A. Brockhaus, Leipzig, 1894

————— *Die Philosophie der Upanishads*, F. A. Brockhaus, Leipzig, 1899

————— *ibid.*, trans., by A. S. Geden, *The Philosophy of the Upanishads*, T. and T. Clark, Edinburg, 1906

Friedrich Heiler : *Die Mystik in den Upanishaden*, O. Schloss, Munich, 1925

Hermann Oldenberg: *Die Lehre der Upanishaden and die Anfänge des Buddhismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1915

S. Radhakrishnan : *The Philosophy of The Upanishads*, London, 1924

Pandit Mohan Lal Sandal : *Philosophical Teachings in the Upanishats*. S. B. H. Extra, V, Allahabad, 1926

## دین و فلسفهٔ بودائی

منابع اصلی  
متون مقدس پالی

بیشتر متون مقدس پالی در مجموعه‌های: «انجمن متون پالی» (P. T. S = Pāli Text Society)

و «آثار مقدس بودائیها» (S. B. B = Sacred Books of the Buddhists)

و «آثار مقدس شرق» (S. B. E = Sacred Books of the East)

به زبان انگلیسی برگردانده شده است.

*Dīgha-nikāya*. Dialogues of the Buddha, trans, by T. W. Rhys Davids and Mrs. Rhys Davids, S. B. B, vol II, III, IV, London, 1956, 1957, 1959

*Majjhima-nikāya*. Further Dialogues of the Buddha, trans., by Lord Chalmers, S. B. B, V, VI, London, 1926-27

*Samyutta-nikāya*. The Book of the Kindred Sayings, trans., by Mrs. Rhys Davids and F. L. Woodward, P. T. S, Transl. Series, VII. X, vol. I, and II, London, 1918-30



- Samyutta-nikāya*, trans., Mrs. Rhys Davids and F. L. Woodward, P. T. S, Transl. Series, XIII, vol. III, London, 1927
- trans., Mrs. Rhys Davids, P. T. S, Transl. Series, XIV, vol. IV, London, 1927
- Anguttara-nikāya*. The Book of the Gradual Sayings, trans., F. L. Woodward, P. T. S, Transl. Series, XXII, XXIV, vol. I, vol. III, London 1932, 1933, 1951, 1953
- trans., E. M. Hare, P. T. S, Transl. Series, XXV, vol III, 1934, 1953
- trans., E. M. Hare, P. T. S, Transl. Series, XXVI, vol. IV, 1935, 1955, also, vol. V, trans., by F. L. Woodward, London, 1936, 1955 Transl. Series, XXVII
- Khuddakapāṭha*, trans., by Childers (J. R. A. S=Journal of the Royal Asiatic Society), London, 1870
- Dhammapada, Verses on Dhamma, and Khuddaka-pāṭha : the Text of the Minor Sayings*, re-edited and trans., by Mrs. Rhys Davids. S. B. B, VII, 1931
- Dhammapada*, trans., from Pāli by F. Max Müller, S. B. E, vol. X, reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1965
- Buddhist Legends*, trans., from the Dhammapada Commentary by E. W. Burlingame, H. O. S, vols: XXVIII, XXIX, XXX, Cambridge, Mass., 1921
- The Udāna*, trans., from the Pāli by D. M. Strong, London, 1902
- The Itivuttaka*, trans., with an Introduction and notes by J. H. More, New York, 1908
- The Sutta-nipāta*, trans., by V. Fausböll, S. B. E, vol. X, reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1965
- Thera-and Therī-gāthā, Psalms of the Brethren*, trans., Mrs. Rhys Davids,



London, 1913, and *Psalms of the Sisters*, by the same, London, 1909, P. T. S, Trausl. Series, 4, 1

*The Jātaka together with its Commentary*, edited by V. Fausböll, 1877-97

*A Buddhist manual of psychological ethics, being a translation of the first book in the Abhidhamma Piṭaka entitled Dhamma-sangani*, With introductory

Essay and notes by C. A. F. Rhys Davids, London, 1900

The Commentary *Atthasālinī*, trans., as the *Expositor* by P. M. Tin and Mrs

Rhys Davids, London, 1920-2. P. T. S, Transl. Series, VIII, IX

*Puggala-paññatti, designation of human types*, trans., by B. C. Law, London, 1924

P. T. S, Transl. Series, XII

*Points of Controversy, being a translation of the Kathā-vatthu*, by S. Z. Aung and

Mrs. Rhys Davids, London, 1915, P. T. S, Transl. Series, V

Buddhist Suttas : *The Mahā-Parinibbāna Suttanta, The dhamma-Kakka-Ppavattanna-*

*Sutta, The Tevigga Suttanta, The Ārankheya Sutta, The Ketokhila Sutta*

*The Mahā-Sudassana Suttanta, The Sabbāsava Sutta*, trans., from Pāli

by T. W. Rhys Davids, S. B. E, vol. XI, reprinted by Motilal

Banarsidass, Delhi, 1965

*Vinaya Texts*, trans., from Pāli by T. W. Rhys Davids and H. Oldenberg

Part I : *The Pātimokkha, the Mahāvagga I-IV*

Part II : *The Mahāvagga, V-X, The Kullavagga, I-III*

Part III : *The Kullavagga, IV-XII*, S. B. E, vol XIII, XVII, XX, reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1965

*The Questions of King Milinda*, trans., from Pāli by T. W. Rhys Davids, Part

I, S. B. E, vol. XXXV, Part II, S. B. E, vol. XXXVI, reprinted by

Motilal Banarsidass, Delhi, 1965

### سایر متون پالی

Buddhaghosa : *Visuddhimagga*, edited by Mrs Rhys Davids, London, 1920-1



trans., by P. M. Tin as : *the Way of Purity*, P. T. S, Transl. Series, XI, XVII, XXI

Anuruddha : *Abhidhammatthasangaha* . J. P. T. S, (Journal of the Pāli Text Society) London, 1884. trans., by S. Z. Aung and edited by Mrs. Rhys Davids as : *Compendium of Philosophy*, P. T. S, Transl, Series, II

*The Yogāvacara's Manual of Indian mysticism as practised by Buddhists*, edited by T. W. Rhys Davids, London, 1869, trans., by F. L. Woodward as: *Manual of a Mystic*, London, 1916, P. T. S, Transl-Series, VI

متون مقدس سانسکریت مربوط به تراوادا وماہایانا

*Le Mahāvastu*, publié par Emile Sénart, Paris, 1882-1897

*The Mahāvastu*, trans., by J. J. Jones, vol. I, London, 1949, S. B. B, XVI. The second volume, London, 1952, S. B. B, XVIII

*S'atasāhasrika-prajñāpāramitā*, edited by P. Ghōṣa, Calcutta, 1902

*Ashṭasāhasrika-prajñāpāramitā*, edited by R. L. Mitra, Calcutta, 1888. trans., in part by M. Walleser as : *Die Vollkommenheit der Erkenntnis*, Göttingen, 1914

*Vajracchedikā*, edited by F. Max Müller, Oxford, 1881

*Buddhist Mahāyāna Texts*, S. B. E, reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1965, Contains translations of *Buddha-carita* of As'vaghosha

*Sukhāvatīvyūha*

*Vajracchedikā*

*Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*

and *Amitāyurdhyāna-sūtra*

*Saddharmapundarika*, edited by H. Kern and B. Nanjio, St. Petersburg, 1908-12

trans., by H. Kern, S. B. E, XXI, reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1965

*Lalitavistara*, edited by R. L. Mitra, Calcutta, 1877



*Lankāvatāra-Sūtra*, edited by B. Nanjio, Kyoto, 1923

———— trans., by D. T. Suzuki, London, 1932, reprinted, 1956, 1959, and 1966

*Kaś'yaṇaparivarta, a Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa Class*, edited in the Original Sanskrit, in Tibetan and in Chinese by Baron A. von Staël-Holstein, Shanghai, 1926

*Guhyasamāja-tantra*, edited by Bhattacharya, Gaekwad's Oriental Series 53, Baroda, 1931

*Suvarṇaprabhāsa-sūtra*, edited by H. Idzumi, Kyoto, 1931, (analysed and partly trans., from the Mongolian by I. J. Schmidt in *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences*, sixième série, Tome I, St. Petersburg, 1832

*Bhadrakalpikā-sūtra*, trans., by I. J. Schmidt in the above *Mémoires* . . . . vol. II, pp. 41-86

Tantras :

*Ādikarmapradīpa*, in *Bouddhisme, études et matériaux*, par Louis de La Vallée Poussin, London, 1898

*Subhāṣitā-samgraha*, edited by C. Bendall, Louvain, 1905

*Les chants mystiques de Kāṇha et de Saraha; les Dohā-koṣa et caryā*, ed., et traduction par M. Shahidullah, Paris, 1928

سایر متون سانسکریت

Vasubaudhu : *L'abhidharmakoś'a*, traduit par L. de La Vallée Poussin, Paris, 1923-5

Nāgārjuna : *Madhyamakavṛtti, Mūlamadhyama - kārikās avec la Prasannapadā, Commentaire de Candrakīrti*, publié par L. de La Vallée Poussin, St. Petersburg, 1911

———— *Die Mittlere Lehre, nach der Tibetischen Version übersetzt*, von M. Walleser, Heidelberg, 1911



- Nāgārjuna : *Die Mittlere Lehre, nach der Chinesischen Version übersetzt von M. Walleser*, Heidelberg, 1912
- Th. Stcherbatsky : *The Conception of Buddhist Nirvāna* (with a trans., of Chap. 1 and 25 of Chandrakīrti's *Prasannapadā*), Leningrad, 1927
- Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā* (Chap. 5, 12-16), S. Schayer, Krakow, 1931
- Feuer und Brennstoff*, by S. Schayer., (Trans., of chap. 10, of the *Prasannapadā*). Lwow, 1926
- As'vaghosha : *Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna*, (Mahāyānas'raddhotpāda), trans., from the Chinese Version by D. T. Suzuki, Chicago, 1900
- Deux traités de Vasubandhu, Vims'atikā et Trims'ikā*, publié par S. Lévi, Paris, 1925
- Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra* (avec la traduction de Vims'atikā et Trims'ikā) par S. Lévi, Paris, 1932
- Bodhisattvabhūmi, being the fifteenth section of Yogācārabhūmi*, edited by U. Wogihara, Tokyo, 1930. (Summary in English with notes by C. Bendall and L. de La Vallée Poussin in *Muséon*, 1905)
- S'antideva : *Bodhicaryāvatāra*, edited by I. P. Minaev, St. Petersburg, 1889. traduction française par L. de La Vallée Poussin, Paris, 1907
- S'antideva : *S'ikshāsamuccaya*, edited by C. Bendall, St. Petersburg, 1897-1902
- trans., by C. Bendall and W. H. D. House, London, 1921
- Uttaratantra, The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation being a Manual of Buddhist Monism*, The work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryāśaṅga, trans., from the Tibetan by E. Obermiller, Published in *Acta Orient*, IX. 1931

### منابع فرعی

- E. Burnouf : *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris, 1844
- Lord Chalmers ed., *Buddha's Teaching : being the Suttanipāta or Discourse Collection*, H. O. S, XXXVII, Cambridge, Mass., 1933



- Edward Conze : *Buddhism, Its Essence and Development*, Philosophical Library ,  
New York, 1954
- *Buddhist Texts through the Ages*, New York, 1954
- Ananda. K. Coomaraswamy : *Buddha and the Gospel of Buddhism*, Harrap.,  
London, 1928
- C. A. F. Rhys Davids : *Gotama the Man*, London, 1928
- *Sakya or Buddhist Origins*, London, 1931
- *Buddhism, a Study of Buddhist Norm*, New York, 1912, revised :  
*Buddhism : Its Birth and Dispersal*, London, 1934
- *Buddhist Psychology*, Luzac, London, 1924
- *A Manual of Buddhism*, London, 1932
- *Outlines of Buddhism, a Historical Sketch*, London, 1934
- T. W. Rhys Davids : *Buddism : Its History and Literature*, New York, 1926
- *Buddhist India*, New York, 1903
- Manmatha Nath Dutt : *Aspects of Mahāyāna Buddhism and Its Relation to Hīnayāna*,  
London, 1930
- W. Geiger : *Pāli Literatur und Sprache*, Strasbourg, 1916
- William Gemmell, trans., *The Diamond Sutra* (chin-kang-ching) or *Prajñā*  
*Paramita*, London, 1911
- H. von Glasenapp : *Der Buddhismus in Indien und in Fernen Osten*, Berlin, 1936
- *Die Weisheit des Buddha*, Baden Baden, 1947
- Edouard Huber, trans., *Sūtrālamkara*, Paris, Ernest Leroux, 1908
- H. Jacobi, trans., *Trims'ikāvijñāpti des Vasubandhu mit Bhāṣya des Acārya Sthiramati*,  
Stuttgart, 1932
- A. B. Keith : *Buddhist Philosophy in India and Ceylan*, Clarendon Press, Oxford,  
1923
- H. Kern, trans., by Gédéon Huet : *Histoire du Bouddhisme dans l' Inde*, Guimet,  
Paris, 1901-1903, 2 vols
- *Manual of Indian Buddhism*, Encyclopaedia of Indo-Aryan Research,  
vol. III, Part VIII, Trübner, Strasbourg, 1896



- Louis de La Vallée Poussin : *Bouddhisme, Études et Matériaux, La théorie des douze causes*, Luzac, London, 1913
- *Bouddhisme : opinions sur l'histoire de la dogmatique*, Paris, 1909
- *Le dogme et la philosophie du bouddhisme*, Beauchesne, Paris, 1930
- *Morale bouddhique*, Paris, 1927
- *Nirvāna*, Beauchesne, Paris, 1925
- trans., *Vimsakakārikā-prakarana*, (par Vasubandhu) Muséon, Louvain, 1912
- *The Way to Nirvana, six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation*, Cambridge University Press, 1917
- B. C. Law : *The Life and Work of Buddhaghosa*, Calcutta, 1922
- *Chronology of the Pali Canon*, Calcutta, 1932
- *Buddhistic Studies*, edited by Dr. B. C. Law, Calcutta, 1932
- *Geography of Early Buddhism*, London, 1932
- Etienne Lamotte : *La somme du Grand Véhicule d' Asanga (Mahāyāna-Samgraha)* texte et traduction, Muséon, vol. VII, Louvain, 1939
- *Le traité de la grande vertu de Sagesse (Mahāprajñā - pāramitā-Shastra)* Muséon, Louvain, 1949, 2 vols
- *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain, 1958
- Sylvain Lévi, trans., *Mahāyāna sūtrālamkāra, exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra* (par Asanga), Paris, 1907-1911
- William Montgomery Mc Govern : *Introduction to Mahāyāna Buddhism*, Trübner, London, 1922
- T. R. V. Murti : *The Central Philosophy of Buddhism*, Allen & Unwin, London, 1955
- H. Oldenberg : *Buddha : Sein Leben, sein Lehre, sein Gemeinde*, Stuttgart, 1914
- *ibid.*, trans., by W. Hoey, *Buddha, his Life, his Doctrine, his Order*, London, 1882
- Karl Seidenstücker, und Helmuth von Glasenapp *Gedanken von Buddha*, Berlin, 1942
- P. Oltramare : *La théosophie bouddhique*, Paris, 1923



- O. Rosenberg : *Die Probleme der Buddhistischen Philosophie*, Harrassowitz ,  
Heidelberg, 1924
- Th. Stcherbatsky : *Buddhist Logic*, 2 vols, First Published in Leningrad, 1930 .  
Second Edition, The Hague, 1958
- *The Central Conception of Buddhism and the meaning of the word Dharma*,  
Susil Gupta, Calcutta, 1961. Third Edition
- (Aus dem Russischen übersetzt von Otto Strauss). *Erkenntnistheorie  
und Logik der späteren Buddhisten*, Munich, 1924
- *Rapports entre la théorie bouddhique de la connaissance et l'enseignement  
des autres écoles philosophiques de l' Inde*, Muséon, Louvain, 1904
- *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad, 1927
- D. T. Suzuki : *The Lankāvatāra Sūtra, a Mahāyāna Text*, London, reprinted ,  
1956, 1959, 1966
- *Studies in the Lankāvatāra Sūtra*, London, 1930, reprinted, 1957
- *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, Luzac, London, 1907
- *Philosophy of the Yogācāra*, Muséon, Louvain, 1904
- Giuseppe Tucci : *Il Buddhismo*, Foligno, 1926
- *On Some Aspects of the Doctrines of Maitreya and Asanga*, Calcutta ,  
1930
- E. J. Thomas, trans., *Buddhist Scriptures, a Selection translated from the Pali with  
Introduction*, W of E Series, 1931
- *History of Buddhist Thought*, London, 1959
- *The Life of Buddha as Legend and History*, London, 1930, Second Edition
- Max Walleser : *Die Buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*,  
1-3., Heidelberg, 1911
- F. Weller : *Das Leben des Buddha von As'vaghosa*, Leipzig, 1926
- C. H. Ward : *Buddhism*, vol. I : *Hīnayāna*, The Epworth Press, London, 1952
- *Buddhism*, vol. II : *Mahāyāna*, London, 1952
- H. Clarke Warren : *Buddhism in Translations*, Harvard University Press ,  
Cambridge, Mass., 1953



Sogen Yamakami : *Systems of Buddhistic Thought*, University of Calcutta, Calcutta, 1912

## دین و فلسفهٔ جین

### منابع اصلی و فرعی

- Barodia : *History and Literature of Jainism*, Bombay, 1909  
 ———— *Outline of Jainism*, London, 1916  
 G. B. Burch : *Seven-Valued Logic in Jaina Philosophy*, International Quaterly, vol. IV, No. 1, Feb. 1964  
 H. von Glasenapp : *Der Jainismus*, Berlin, 1925  
 A. Guérinot : *Essai de bibliographie Jaina*, Leroux, Paris, 1906  
 ———— *La religion djaina, histoire, doctrines, culte, coutumes, institutions*, Geuthner, Paris, 1926  
 H. Jacobi : « Eine Jaina Dogmatik » ( *Umasvati's Tattvārthādhigama Sūtra* )  
*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 60 . F. A. Brockhauss, Leipzig, 1906  
 ———— trans., *Jaina-Sūtras.*, Part I, *The Ākārāṅga-Sūtra and the Kalpa-Sūtra*, S. B. E, XXII, reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1964  
 ———— trans., *Jaina-Sūtras.*, Part II, *The Uttarādhyayana Sūtra, The Sūtrakṛtāṅga Sūtra*, S. B. E, XLV, Delhi, 1964  
 ———— *Jainism*, E. R. E, vol. VII  
 J. Jaini : *Outlines of Jainism*, Cambridge University Press, 1916  
 H. Moore Johnson, trans., *Trisaṣṭis'alākāpuruṣacarita.*, vol. I, *Ādis'vara carita*, Gaekwad's Oriental Series, vol. LI. Oriental Institute, Baroda, 1931  
 M. Lal Mehta : *Outlines of Jaina Philosophy*, Bangalore, 1954  
 G. Hanumant Rao : *The Jaina Instrumental Theory of Knowledge*, Proceedings of the First Indian Philosophical Congress, 1925  
 Champat Rai Jain : *The Practical Path, The Key of Knowledge*, Arrah, 1916-1919



Satkari Mookerji : *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism : a Critical Study of Anekāntavāda*, Calcutta, 1944

Walter Schuring : *Die Lehre der Jainas*, Berlin und Leipzig, 1935

———— trans., by Wolfgang Beurlen : *The Doctrine of the Jainas*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1962

Mrs. S. T. Stevenson : *The Heart of Jainism*, Oxford University Press, 1915

Satis Chandra Vidyabhusana : *History of Indian Logic*, Calcutta, 1921, pp. 158-224

———— trans., *Nyāyavatāra : The Earliest Jaina Work on Pure Logic*, by Siddhasena Divākara, Calcutta, 1909

### بهاگوات گیتا ، حماسه‌ها و پوراناها

### منابع اصلی و فرعی

*The Bhagavad-Gītā, with eleven Commentaries*, Critically edited, Second Edition, Gujarati Printing Press, Bombay, 1935

*The Song Celestial, or Bhagavad Gītā*, trans., by Sir Edwin Arnold, Philadelphia, 1934

*Bhagavad Gītā or, The Lord's Song*, trans., by Lionel David Barnett, London, 1920-26

*The Bhagavad Gītā, trans., and interpreted*, H. O. S. XXXVIII - XXXIX, Cambridge, Mass., 1944

*Bhagavad-Gītā, The Song of the Master*, trans., by Charles Johnson, New York, 1908

*The Bhagavadgītā, with the Sanatsugātiya and the Anugītā*, trans., by K. T. Telang, S. B. E, vol. VIII, reprinted, Delhi, 1963

*The Original Gītā*, trans., and ed., by Rudolf Otto, London, 1939

*The Bhagavadgītā, with an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes*, by S. Radhakrishnan, London 1963

*La Bhagavadgītā*, traduite par Émile Sénart, Paris, 1922

*Shrimat-Bhagavad-Gītā*, with text, trans., by Swami Swarupananda, Calcutta, 1956



- The Bhagavad Gītā with the Commentary of Sri Sankaracharya*, trans., by A. Mahadeva Sastry, Madras 1961
- Notes sur la Bhagavad Gītā*, par Etienne Lamotte, Geuther, Paris, 1929
- Mahābhārata*, Complete Translation in 12 vols, by Pratap Chandra Roy, Oriental Publishing Co, Calcutta, no date
- Le Mahābhārata*, en 12 vols, Leroux, Paris, 1863-1899
- Das Mahābhārata*, by H. Oldenberg, Göttingen, 1922
- The Great Epic of India*, by Edward Washburn Hopkins, Yale University Press, 1928
- Ethische Probleme aus dem Mahābhārata*, Otto Strauss, Florence, 1912
- The Rāmāyana of Vālmiki*, trans., by R. T. Hotchkin Griffith, Trübner, London, 1870-1874, 5 vols
- Le Rāmāyana*, 2 vols, Maisonneuve, Paris, 1903
- The Ramayana of Valmiki*, trans., by Hari Prasad Shastri, 3 vols, London, vol. I : 1962, vol. II : 1957, vol. III : 1959
- Der Rāmāyana, Geschichte und Inhaht*, by H. Jacobi, Bonn, 1893
- Kurma Purāna*, a System of Hindu Mythology and Tradition, ed., by N. Mukhopadhyaya, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1890
- The Garuḍa Purāna*, trans., by Ernest Wood and S.V. Subrahmanyam, S. B. H, IX, Allahabad, 1911
- Garuda Puranam*, trans., by M. N. Dutt, Calcutta, 1908
- Brahma Vaivarta Purana*, trans., by Rajendra Nath Sen, Brahma khaṇḍa, Prakṛt, Kṛṣṇa, Ganes'a khaṇḍa, S. B. H, Allahabad, 1922
- The Shrimad Bhagavatam of Krishna-Dwaipayana Vyasa*, trans., by J. M. Sanyal 5 vols, Oriental Publishing Co, Calcutta, Second Edition, no date
- Le Bhāgavata-Purāna*, 5 vols, Imprimerie nationale, Paris, 1840-1898
- Markandeya Puranam*, trans., by F. E. Pargiter, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1904
- Vayu Purana*, a System of Hindu Mythology and Tradition, by Rajendral Mitra 2 vols, Bibliotheca Indica, Calcutta 1893
- Varaha Purana*, edited by Pt. Rishikesh Shastri, 2 vols, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1893



- The Vishnu Purāṇa*, a System of Hindu Mythology and Tradition, trans., by H. H. Wilson, London, 1840, Calcutta, 1961, Third Edition
- Harivamsha Puranam*, trans., by M. N. Dutt, Calcutta, 1897
- Vaisnavism*, by W. Crooke, E. R. E, vol. 12
- The Institutes of Vishnu or the Vishnu-smṛti*, trans., J. Jolly, S. B. E, vol. VII, reprinted, Delhi, 1965
- The Laws of Manu, or the Manu-smṛti*, trans., by G. Bühler, S. B. E, vol. XXV, reprinted, Delhi 1964
- Vaisnavism, S'aivism and minor religious systems*, by. R. G. Bhandakar, 1913
- Introduction to the Pañcarātra and the Ahirbudhnya Samhitā*, by O. Schrader, Adyar, 1916
- Der S'aiva-Siddhānta*, by H. W. Schomerus, Leipzig, 1912
- Sivaitische Heiligenlegenden*, by H. W. Schomerus, Jena, 1926
- S'aivism*, by R. W. Frazer, E. R. E, vol. 11

### آئین تانترا

- A. Avalon ( Sir John Woodroffe ) *The Principles of Tantra*, ( Tantra Tattva ) Ganesh & Co, Madras, 1960, Third Edition
- *The World as Power*, Madras 1957
- *S'akti and S'akta*, Madras, 1959, Fifth Edition
- *The Greatness of S'iva*, Madras, 1963, Fourth Edition
- *The Great Liberation, Mahānirvāna Tantra*, Madras, 1963 Fourth Edition
- *Introduction to Tantra S'āstra*, Madras, 1956, Third Edition
- *Tantrarāja tantra*, Madras, 1954
- *Kāma-kalā-vilāsa*, Madras, 1961, Third Edition
- *The Garland of Letters*, ( Varnamālā ) Madras, 1963, Fourth Edition
- *Hymns to the Goddess*, Madras, 1952, Second Edition
- *Hymn to Kālī, Karpūrādi-Stotrā*, Madras, 1953, Second Edition
- *Kulacūdāmani Nigama*, Critical Edition, Madras, 1956



## چارواکا

E. B. Cowell & A. E. Gough : *Sarvadars'anasamgraha*, Varanasi, 1961, Sixth Edition

E. B. Cowell : « Charvaka System », *Journal of Asiatic Society of Bengal*, XXXI, 1862

A. Hillebrandt : « Zur Kenntnis der Indischen Materialisten » *Festschrift für Ernst Kuhn*, Munich 1916

Dakshinaraman Shastri : *A Short History of Indian Materialism, Sensationalism and Hedonism*, Calcutta, 1930

———— trans., *Chārvāka-Shasti* (Indian Materialism), Calcutta

Giuseppe Tucci : *Linee di una storia del materialismo indiano*, Roma, 1924

## نیایا

## منابع اصلی

*The Nyāya Sūtras of Gotama*, trans., by M. Satish Chandra Vidyabhusana, S. B. H, vol. VIII, Allahabad, 1930, Second Edition

*Le Compendium des Topiques*, (Tarkasamgraha d' Ānambhatta) Maisonneuve, Paris, 1949

*Tarkabhāṣā, Exposition of Reasoning*, by Kes'avamis'ra, Critically edited by N. N. Kulkarni, Oriental Book Agency, Poona, 1953, Second Edition

*Tarkabhāṣa or Exposition of Reasoning*, trans., Ganganatha Jha, Oriental Book Agency, Poona, 1949, Second Edition

*Nyāyasāra of Āchārya Bhāsarvajña with the Nyāyasārapadapañchikā of Vāsudeva of Kashmir*, Critically edited and trans., by M. P. Vāsudeva Shastri Abhyankar and C. R. Devadhar, Poona, 1922

*Nyāyasārah of Bhāsarvajña with the Commentaries : Nyāyamuktāvalī of Apapārkadeva and Nyāyakalānidhi of Ānandānubhavācārya*, Critically edited by S. Subrahmanya Sastri and V. Subrahmanya Sastri, Madras, 1961

*Bhāṣā-Pariccheda with Siddhānta-muktāvalī*, by Vis'vanātha Nyāya-Pañcānana,



trans., by Swāmī Mādhavānanda, Calcutta, 1954, Second Edition

*The Elements of Indian Logic, with the Text and Hindi and English Translations of Tarkasamgraha*, Benares, 1934, Second Edition

### منابع فرعی

Sitanusekhar Bagchi : *Inductive Reasoning, a Study of Tarka and its Role in Indian Logic*, Calcutta, 1953

Sadananda Bhaduri : *Studies in Nyāya-Vais'eṣika Metaphysics*, Poona, 1947

S. Chandra Chatterjee : *The Nyāya Theory of Knowledge*, Calcutta, 1950, Second Edition

D. H. Holmes Ingalls : *Materials for the Study of Navya-Nyāya Logic*, H. O. S, XL, Cambridge, Mass., 1951

H. Jacobi : «Indische Logik», *Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*, Göttingen, 1901

Ganganatha Jha : *The Nyāya Philosophy of Gautama*, Allahabad University, no date

A. Berriedale Keith : *Indian Logic and Atomism, an Exposition of the Nyāya and Vais'eṣika Systems*, Clarendon Press, Oxford, 1921

Umesha Mishra : *Conception of Matter according to Nyāya-Vais'eṣika*, Allahabad, 1936

H. Niel Randha : *Indian Logic in the Early Schools*, London, 1930

S. Kuppaswami Sastri : *A Primer of Indian Logic according to Annabhatta's Tarkasamgraha*, Madras, 1961, Third Edition

Stanislaus Schayer : « Studien zur Indischen Logik I, II », *Bulletin international de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres*, 1932, pp. 98-102, et 1933, pp. 90-96

« Über die Methode der Nyaya-forschung », *Festschrift Moriz Winternitz*, Leipzig, 1933

Sadajiro Sugiura and Edgar. A. Singer, Jr., eds., *Hindu Logic as preserved in China and Japan*, Philadelphia, 1900



Giuseppe Tucci, trans., «Nyāyamukha of Dignāga : The Oldest Buddhist Text on Logic », *Materialien zur Kunde des Buddhismus*, Heft 15.

Heidelberg, 1930

————— *Pre-Dinnaga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Oriental Institute, Baroda, 1929

————— « Buddhist Logic before Dinnaga », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1929, pp. 451-488

Satis Chandra Vidyabhusana : *A History of Indian Logic*, Calcutta, 1921

### وی شیشیکا

#### منابع اصلی

*The Vais'eṣika Sūtras of Kanāda*, trans., by Nandalal Sinha, S. B. H, Allahabad, 1923, Second Edition

*The Vais'eṣika Sūtras of Kanāda with Comments from the Upaskāra of S'ankara Mis'ra and the Vivrtti of Jayanārāyana-tarkaparichānana*, E. J. Lazarus, Benares, 1873

*The Padārthadharmaśāstra of Praçastapāda with the Nyāyakandali of S'ridhara*, trans., by M. Ganganatha Jha, Allahabad, 1916

#### منابع فرعی

B. Faddegon : *The Vais'eṣika System*, Amsterdam, 1918

Werner Handt : *Die Atomistische Grundlage der Vais'eṣikaphilosophie*, Leipzig, 1900

P. Masson-Oursel : « L'atomisme indien », *Revue Philosophique*, 1924

H. Ui, trans., *The Vais'eshika Philosophy according to the Das'apadārtha-s'āstra*, Chinese Text, edited by F. W. Thomas, Varanasi, 1962, Second Edition

### سانکھیا

#### منابع اصلی

*The Sankhya Karika of Iswara Krishna, an Exposition of the System of Kapila, with Original Sanskrit Texts*, trans., by John Davies, Calcutta, 1957, Second Edition



- The Sankhya Kārikā*, trans., by H. T. Colebrooke, and *The Bhāṣya or Commentary of Gaudapada*, trans., by H. H. Wilson, Tookaram Tatya, Bombay 1887
- The Sāmkhya Kārikā of Is'vara Kṛṣṇa, being a treatise on psycho-physics for Self-Realization*, ed., and trans., by R. Phukan, Calcutta, 1960
- The Sāmkhyakārikā of Is'vara Kṛṣṇa*, trans., by S. S. Suryanarayana Sastri, University of Madras, 1948
- The Sankhya Aphorisms of Kapila with the Illustrative Extracts from the Commentaries*, trans , by J. R. Ballantyne, London, 1885, Third Edition
- The Tattva-Kaumadī of Vāchaspati Miśra, an English Translation with the Sanskrit Text*, by Ganganatha Jha, Tookaram Tatya, Bombay, 1896
- The Tattvakaumadī (Vacaspati Miśra's Commentary on the Samkhya-Karika)*, trans., by V. Har Dutta Sharma, Poona, 1934
- The Sāmkhya-pravacana-bhāṣya, or Commentary on the Exposition of the Sāmkhya Philosophy of Viṣṇābhikṣu*, ed., by R. Garbe, H. O. S, vol. II , Cambridge, Mass., 1943
- Aniruddha's Commentary and the Original Parts of Vedāntin Mahādeva's Commentary on the Sāmkhya Sūtra*, trans., by R. Garbe, Calcutta, 1892

### منابع فرعی

- Joseph Dahlman : *Samkhya-Philosophie*, Berlin, 1902
- Richard Garbe : *Die Sāmkhya Philosophie*, Leipzig, 1894, 1917
- Ibid., trans., by R. D. Vadekar : *The Samkhya Philosophy*, Poona
- *Samkhya and Yoga*, Strasbourg, 1896
- E. H. Johnston : *Early Sāmkhya*, London, 1937
- A. B. Keith : *The Sāmkhya System*, Calcutta, 1949, Second Edition
- Jag Mohan Lawl, trans., *The Samkhya Philosophy of Kapila*, Edinburg, 1921
- J. N. Mukerji : *Sāmkhya or the Theory of Reality, a Critical and Constructive Study of Is'varakṛṣṇa's Sāmkhya-Kārikā*, Calcutta, 1931
- B. N. Seal : *Positive Science of the Ancient Hindus*, 1915
- V. V. Sovani : *A Critical Study of the Sāmkhya System*, Poona, 1935



## یوگا

## منابع اصلی

*The Yoga System of Patañjali, or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration*, trans., by J. Haughton Woods, H. O. S, vol. XVII, Cambridge, Mass., 1927, Second Edition

*Patañjali Darshana of the System of Yoga Philosophy*, by Maharshi Kapila, with the Commentary of Vyasa and the Gloss of Vachaspati Mishra ed., by Pandit Jibananda Vidyasagara, Calcutta, 1940, Third Edition

*Yogadarsana by Sri Patanjali, with the Bhashya of Krishna Dvaipayana and a Commentary called Tatva Vaisarada*, by Sri Wachaspati Misra, with notes by Sri Bal Ramodasin, Benares, 1911

*The Yoga - Dars'ana, The Sūtras of Patañjali with the Bhāṣya of Vyāsa*, trans., by Ganganatha Jha, Bombay, 1907

*The Patanjali Yoga-Sutra with Vyasa Commentary*, trans , by Bengali Baba, Poona, 1949, Second Edition

*Yoga Sutras of Patanjali*, trans., by J. R. Ballantyne and Govind Sastri Deva, Calcutta, 1963, Fourth Reprint

*The Yoga Sūtras of Patanjali*, trans., by Charles Johnson, New York, 1912

*The Yogasārasamgraha of Vijñānabhikṣu*, by Ganganatha Jha, Bombay, 1894

## منابع فرعی

René Allar : *L'essence du Yoga*, Paris, 1957

Alain Daniélou : *Yoga, The Method of Re-integration*, London, 1949

Surendranath Dasgupta : *The Study of Patanjali*, University of Calcutta, 1920

————— *Yoga as Philosophy and Religion*, London, 1924

————— *Yoga Philosophy in Relation to other Systems of Indian Thought*, Calcutta, 1930

Mircea Eliade : *Le yoga, immortalité et liberté*, Payot, Paris, 1954



Jacob Wilhelm Hauer : *Yoga als Heilweg*, Stuttgart, 1932

H. Jacobi : *Ursprüngliches Yoga System*, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1929, 1930

Sigurd Lindquist : *Die Methoden des Yoga*, Lund, 1932

Ernest Woods : *Yoga Dictionary*, New York, 1956

### می‌مانسا

### منابع اصلی

*The Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini*, trans., by Pandit Mohan Lal Sandal, S. B. H, XXVII, 1923-25, XXVIII, Allahabad, 1925

*The Pūrva Mīmāṃsā Sūtra of Jaimini*, trans., by Ganganatha Jha, Chap. I-III, S. B. H, X, Allahabad, 1916

*Mānameyodaya*, trans., by C. Kunhan Raja, Madras, 1933

*Arthasangraha of Laugākshi Bhāskara*, trans., by D. V. Gokhale, Poona, 1932

*Shabara-Bhāshya of Shabara*, trans., Ganganatha Jha, in four Parts

*Tantravārttika of Kumarila*, trans., by Ganganatha Jha

*S'lokavārttika of Kumarila*, trans., by Ganganatha Jha

*S'āstradīpikā of Pārthasārathi Misra*, trans., by D. Venkatramiah, Baroda, 1940

*The Mīmāṃsā Nyāya Prākāś'a of Āpadevi : A treatise on the Mīmāṃsā System of Āpadeva*, trans., by F. Edgerton, Yale University Press, New Haven, 1929

### منابع فرعی

Ganganatha Jha : *Prabhākara School of Pūrva Mīmāṃsā*, Benares, 1918

————— *Pūrva Mīmāṃsā in its Sources : with a Critical Bibliography* by Umesha Mishra, Benares Hindu University, 1942

Pandurang Vaman Kane : *A Brief Sketch of the Pūrva Mīmāṃsā System*, Poona, 1924

A. B. Keith : *The Karma Mīmāṃsā*, London, 1921

P. Shastri : *Introduction to the Pūrva Mīmāṃsā*, Calcutta, 1923



N. Vasanmal Thadani: *The Mīmāṃsā : The Sect of the Sacred Doctrines of the Hindus*, Delhi, 1952

### ودانتا

### منابع اصلی

*Vedānta - Sūtras with the Commentary by S'ankarācārya*, trans., by George Thibaut, S. B. E, vol. XXXVIII, XXXIV, reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi 1962

*The Brahmasūtrabhāṣya, Text with Foot-Notes and Variants, etc.*, re-edited by Rām Āchārya, « Kāvya-tīrtha », Bombay, 1848, Third Edition

*Brahma-Sūtra, Sankara-Bhāṣya, Bādarāyana's Brahma-Sūtras with Shankarāchārya's Commentary*, trans., by V. M. Apte, Bombay, 1960

*Brahma - Sutras, with Text, word - for - word Translation*, trans., by Swami Vireswarananda, Calcutta, 1962, Third Impression

*Vedānta Explained, (S'amkara's Commentary on the Brahma-Sūtras)*, trans., by V. H. Date, in 2 vols, Bombay, vol. I : 1954, vol. II : 1959

*The Brahma Sūtra, The Philosophy of Spiritual Life*, trans., by S. Radhakrishnan, London, 1960

*The Vedānta-Sūtras, with the Commentary of Rāmānuja*, trans., by George Thibaut, S. B. E, vol. XLVIII, Reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1962

*S'ribhāṣya of Rāmānuja*, ed , by R. D. Karmakar, in 2 vols, University of Poona, Sanskrit and Prakrit Series, Poona, Part I : 1959, Part II : 1962

*The Vedānta Sūtras with the Sri-Bhāṣya of Rāmānujāchārya*, trans., by M. R. Bahadur Rangacarya and V. Aiyangar, Madras, 1919

*Vedānta-Pārijāta-Saurabha of Nimbarka and Vedānta-Kaustubha of S'rīnivāsa*, (Commentaries on the Brahma Sūtras), trans., by Roma Bose, Bibliotheca Indica, Calcutta, vol. I : 1940, vol. II : 1941, vol. III : 1943



- Vivekachudamani of Shri Shankaracharya*, text and trans., by Swami Madhavananda, Calcutta, 1957
- Viveka-chūdāmani or Crest Jewel of Wisdom of Sri S'ankarāchārya*, trans., by Mohini, M. Chatterjee, Madras, 1932
- Drg-drs'ya-viveka*, text and trans., by Swāmi Nikhilānanda, Mysore, 1955
- L'Enseignement méthodique de la connaissance du soi de Shankarāchārya*, traduit et annoté par René Allar, Paris 1958
- Ātmabodhah, Self-Knowledge*, trans., Swāmi Nikhilānanda, Madras, 1962, Second Edition
- Upadesha sāhasri* in two parts - Prose and Poetry of Srī Sankarāchārya, Mylapore, Madras, 1961, Third Edition
- Vakyavrtti and Atmajñānopadeshavidhi of Sri Sankaracharya*, trans., by Swami Jagadananda, Madras, 1953, Third Impression
- Ātmanānātmaviveka . . . and Ātmabodha by Shrimat S'ankarāchārya*, trans., by M. M. Chatterjee, Bombay, 1932
- Aparokṣanubhuti or Self - Realization of Sri Sankaracharya*, trans., by Swami Vimuktananda, Calcutta, 1955, Second Impression
- Rāmānuja's Vedārthasamgraha*, Critical Edition and Translation by J. A. B. Van Buitenen, Poona, 1956
- Gauḍapāda - Kārikā*, trans., by R. Damodar Karmakar, Poona, 1953
- Vedāntaparibhāṣā by Dharmarāja Adhvarin*, ed., and trans., by S. S. Suryanarayana Sastri, Adyar, Madras, 1942
- Vedānta-sāra by Sadānanda : a Work on Vedanta Philosophy*, trans., by M. Hiriyananda, Oriental Book Agency, Poona, 1929
- Vedanta sara or the Essence of Vedanta of Sadananda Yogindra*, trans., by Swami Nikhilananda, Calcutta, 1959, Fourth Edition

## منابع فرعی

Swami Abhedananda : *Vedanta Philosophy*, New York, 1899



Bhikan Lal Atreya : *The Philosophy of the Yogavāsiṣṭha*, Adyar, Madras, 1936

————— *The Yogavāsiṣṭha and its Philosophy*, Benares, 1939

C. N. Krishnaswami Aiyar, S. Krishnaswami Aiyangar : *Three Great Acharyas: Sankara, Ramanuja, Madhva*, Madras, 1923

L. D. Barnett : *Brahma-Knowledge : an Outline of the Philosophy of the Vedanta as set forth by the Upanishads and by S'ankara*, London, 1907

S. K. Belvakar : *Vedānta Philosophy*, ( Shree Gopal Basu Mallik Lectures on ), Part I : Lect. 1-6, Poona, 1929

K. C. Bhattacharya : *Studies in Vedāntism*, Calcutta, 1909

K. Bhattacharya : *An Introduction to Advaita Philosophy*, Calcutta, 1924

A. K. Chaudhuri : *The Doctrine of Maya*, Calcutta, 1950

————— *A Realistic Interpretation of S'ankara Vedānta*, Calcutta

————— *Self and Falsity in Advaita Vedanta*, Calcutta, 1955

G. Dandoy : *L'ontologie du Vedānta*, traduit de l'anglais par Louis Marcel Gauthier, Desclée de Brouwer, Paris, 1932

S. Kumar Das : *A Study of Vedānta*, Calcutta, 1934

————— *Towards a Systematic Study of the Vedanta*, Calcutta, 1931

Paul Deussen : *Das System des Vedanta*, Leipzig, 1921

————— *ibid.*, trans., by Charles Johnston : *The System of the Vedānta*, Chicago, 1912

————— J. H. Woods, and C. B. Runkel, trans., *Outline of the Vedānta System of Philosophy according to Shankara*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1927

P. C. Devanji, trans., *Siddhantabindu by Madhusūdana-sarasvati : a Commentary on the Das'as'loki of S'amkarācārya*, Gaekwad's Oriental Series, vol. 64, Baroda, 1933

V. S. Ghate : *Le vedānta : étude sur les brahma-sūtras et leur cinq commentaires*, Tours, 1918



- H. von Glasenapp : *Madhvas Philosophie des Vishnu Glaubens, mit einer Einleitung über Madhva und Seine Schule*, Bonn, 1923
- J. Gonda : *Notes on Brahma*, Utrecht, 1950
- René Cuénon : *L'homme et son devenir selon le vedānta*, Paris, 1952, Quatrième Edition
- P. Hacker : « Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie S'ankara's » *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1950, pp. 246-286
- *Untersuchungen über Text des frühen Advaitavāda. 1 Die Schüler S'ankaras*, Mainz : Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1950
- S. S. Hasurkar : *Vācaspati Mis'ra on Advaita Philosophy*, Darbhanga, 1928
- Ganganatha Jha : *Advaitasiddhi of Madhusudana Sarasvati*, trans., in *Indian Thought* (vol. 6, 1914, vol. 10, 1917)
- *S'ankara Vedanta*, Allahabad, 1939
- J. Johnson, trans., *The Vedāntatattvasāra ascribed to Rāmānujāchārya*, Benares, 1898
- Olivier Lacombe : *L'absolu selon le vedānta*, Geuther, Paris, 1937
- T. M. P. Mahadevan : *Gauḍapada : Study in Early Vedanta*, Madras, 1952
- K. Satchidananda Murty : *Revelation and Reason in Advaita Vedānta*, Andhra University, 1959, 1961
- M. R. B. Rangacarya, trans., *The Sarva-siddhānta samgraha of S'ankarācārya*, Madras, 1909
- B. A. Krishnaswamy Rao : *Outlines of Philosophy of Sri Madwacharya*, Tumkur, 1951
- P. M. Lal Sandal, trans., *The Siddhānta Dars'anam of Vyāsa*, S. B. H, XXIX, Allahabad, 1925
- *Māyāvāda, Or the Non-Dualistic Philosophy (Vedanta)*, Poona, 1938
- K. Shastri : *An Introduction to Advaita Philosophy*, Calcutta, 1926



- S. S. Suryanarayana Sastri and C. Kunhan Raja, trans., *Vācaspati's Bhāmatī*, Madras, 1933
- and T. M. P. Mahadevan, trans., *Bhedadhikkara*, (A free translation under the title : *A Critique of Difference*, Madras, 1936
- P. D. Shastri : *The Doctrine of Māyā in the Philosophy of the Vedānta*, London, 1911
- B. N. K. Sharma : *A History of Dvaita School of Vedānta and its Literature*, 2 vols, Bombay, vol. I : 1960, vol. II : 1961.
- Siddheswaranda : *Quelques aspects de la philosophie védantique*, Maisonneuve, Paris, 1941
- R. T. Singh : *The Vedānta of S'ankara - a Metaphysics of Value*, Jaipur, 1949
- M. Sircar : *Comparative Studies in Vedantism*, Bombay, 1927
- *The System of Vedantic Thought and Culture*, Calcutta, 1925
- B. N. Srinivasachari : *The Philosophy of Bhedābheda*, Adyar, 1950
- *The Philosophy of Viśiṣṭādvaita*, Adyar, 1943
- K. C. Varadachari : *Sri Ramanuja's Theory of Knowledge*, Oriental Institute Studies, Tirupati, 1943
- A. Venis, trans., *The Vedānta Siddhāntamuktāvalī of Prakāś'ānanda*, trans , in the *Pandit*, Benares, 1890
- S. Varma Shastri, trans , *The S'vetās'vatara*, S. B. H, XVIII, Allahabad, 1916
- B. N. K. Sharma : *Philosophy of S'rī Madhvācārya*, Bombay, 1962
- Max Walleser : *Der ältere Vedanta*, Heidelberg, 1910



## فهرست اعلام و موضوعات<sup>(۱)</sup>

آ

آب : ۵۱۱، ۵۱۰

آبادوا : ۷۳۴

آپته : ۴۶ پ

آتش : ۵۱۱

آتمان : ۱۶، ۲۶، ۹۱، ۱۳۰، ۱۰۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۸، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۷۳، ۲۹۱، ۳۵۴،  
۴۳۰، ۵۲۵، ۵۲۹، ۵۵۴، ۶۴۷، ۷۷۱، ۷۸۳، ۸۰۴، ۸۰۷-۸۱۵، ۸۳۱، ۸۳۵، ۸۳۹، ۸۴۲

آتوس : ۶۴۵، ۶۴۶

آدی تیا : ۵۶، ۶۰، ۷۲، ۷۵-۷۷

آرانیا کا : ۴۴، ۴۶، ۸۸، ۷۶۶

آریادوا : ۴۰۹

آریامان : ۷۶

آریشتمی : ۱۸۵

آشوکا : ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵

آفرینش : ۸۰-۸۲، دردین شیوا : ۲۳۱، دروی شیشیکا : ۵۴۳-۵۴۵، درمکتب شانکارا : ۸۵۲-۸۵۴

آکشاپادا : ۴۴۲

آگاهی : در دین بودا : ۱۶۱-۱۶۲، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۷

آلایا - ویجنیانا : ۱۷۴، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۶۱۸

آلوار : ۲۱۹، ۷۹۰

آلو کیادار شانا : ۴۹۷

آنانتا : ۲۶۵

آناندا : ۱۳۹

آنانداجنیانا : ۲۸۹

آنانداگیری : ۷۸۰، ۷۸۱ پ

آنچنانی : ۱۷۴ پ، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۸۷، ۴۰۵، ۶۹۶



آواسیاکا : ۴۹۷

آنولوکیا : ۴۹۸

## الف

ابر مرد : ۷۰۱، ۱۱

ابن عربی : محیی الدین ۸۷۱-۸۷۳

آتو : ۲۸۶

اتهاروا : ۴۴، ۸۹، ۷۸

اثیر : ۵۱۲-۵۱۴

احساس : ۱۵۶، ۱۶۳، ۳۵۰، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۹۱، ۳۹۲

احکام ودائی : ۵۶۶، ۵۶۷

ادراک : شش ادراک حسی در دین بودا : ۱۶۳-۱۶۴. در آئین جین : ۱۹۱-۲۰۰. بودائی : ۳۹۶

۴۹۷-۴۶۳، ۴۱۹، ۴۶۶. در نیایا : ۴۹۷-۴۸۰. شش قسم ادراک : ۴۸۱-۴۸۹. در سانکھیا :

۶۰۳-۶۰۴، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، درمی مانسا : ۷۴۸-۷۵۲. ادراک عدم مدرک : ۷۵۴-۷۵۵.

در ودانتا : ۸۶۴-۸۶۷.

ادراک خالص : در دین بودائی، ۳۶۶، ۳۹۸، پ ۴۷۷، ۴۷۸

ادواجهانی : ۲۵۶، ۲۸۱، ۲۸۴-۷۱۰

ادیاسا : ۸۴۴، ۸۵۷-۸۶۴

اراده : ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱

ارتاخشا ترا : ۵۸

ارتباط : دلیل و قضیه : ۴۸۴-۴۸۵

ارجونا : ۲۳۸، ۲۷۲، ۲۸۷، ۲۹۷، ۳۳۲، ۳۳۸

ارسطو : ۴۳۲، مقولات عشر : ۵۰۶-۵۰۷

ارویندو : ۳۴-۳۵، پ

اساجی : ۱۳۹

اساطیر : ۴۱-۴۳

اسانگا : ۳۴۴، ۳۸۶

استار : نیروی مایا، ۸۵۵-۸۵۶

استنتاج : ۴۶۷، ۴۸۴، ۴۸۹-۷۵۲



اسرار الوزیس : ۳۵،۳۴ پ

اسم و صورت : ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۶۲-۱۶۳

اسورا : ۶۱، ۶۰

اشواتا : ۱۰۷، ۷۰

اشواگهوشا : ۱۲، ۱۹، ۳۵۶، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۹۰، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۵۶۲، ۵۶۰

اصالت خلاء : ۴۰۸-۴۳۰

اصالت ذهن : ۳۸۵-۴۰۸، ۴۹۵، ۴۷۷

اصالت صوت : (می مانسا) . ۳۶۸ ، ۴۵۳ . مکتب پوروامی مانسا : کلیات ۷۲۵ - ۷۳۱ . آثار مکتب

می مانسا : ۷۳۱ - ۷۳۲ . مبانی می مانسا : ۷۳۴ - ۷۳۷ . ابدی بودن ودا و ارتباط لفظ و

معنی : ۷۳۷ - ۷۴۲ . اعتبار بالنفسه شناخت : ۷۴۲ - ۷۴۴ . شناختهای مفلوط ، متضاد و

عدم شناخت : ۷۴۴ - ۷۴۸ . ادراک : ۷۴۸ - ۷۵۲ . استنتاج ، قیاس و ملازمت : ۷۵۲ - ۷۵۴ .

ادراک عدم مدرک : ۷۵۴ - ۷۵۵ . روح و نجات و خداوند : ۷۵۵ - ۷۶۰ . ودا و مراسم

عبادی : ۷۶۰ - ۷۶۴ .

اصالت ماده : ۲۱۳

اصل : اصول سی و ششگانه در مذهب شیوائی : ۲۲۵ - ۲۲۹ . روشنائی در فلسفه ویجینیانا وادا : ۳۸۹ -

۳۹۲ . اصول بیست و پنجگانه در سائکھیا : ۵۶۸ - ۵۷۰ . ترتیب اصول آفریده در سائکھیا :

۵۹۳ - ۵۹۴

افلاطون : ۴۳۲

اکهارت : ۳۷

اگلینگک : ۸۵

اگنی : ۱۶، ۵۲، ۶۷-۷۲، ۲۵۰، ۵۲۰

'الدبرگک : ۲۸، ۱۲۸ پ، ۱۳۸ پ، ۱۶۱ پ، ۱۶۴ پ، ۵۵۲، ۵۵۴

الیاد : ۲۸، ۴۲ پ، ۶۱، ۶۱ پ، ۶۶ پ، ۱۱۰ پ، ۵۷۵، ۵۷۶ پ، ۶۳۲ پ، ۶۳۷ پ، ۶۳۸ پ، ۶۳۹ ،

۶۴۱ پ، ۶۴۲، ۶۵۵ پ، ۶۶۵ پ، ۶۶۶، ۶۸۱ پ، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۹۴، ۷۱۱ پ، ۷۱۲،

۷۱۳ پ، ۷۱۸

الیوت : ۲۱۷، ۲۲۳، ۳۸۵

'ام : ۲۵۹

امشا : ۷۶

امشاسپندان : ۵۴-۵۶

'امفالوس : ۶۹

انحلال : دروی شیشیکا ، ۵۴۳-۵۴۵



- اندازه : دروی شیشیکا ، ۵۳۳  
 انکتیل دوپرون : ۱۰۱  
 انکساغورس : ۵۹۹  
 انگولیمالا : ۱۶۰  
 انیت : (انانیت) ۲۱۸، ۲۷۵، ۵۵۸، ۵۶۹، سانکھیا : ۵۹۹-۶۰۲  
 انی رودها : ۵۶۳، ۵۵۰  
 اوئی : ۴۹۶، ۴۹۵ پ  
 اوتارا : ۲۳۷، ۲۱۶  
 اوالو کیشواوا : ۱۷۹، ۱۷۸، ۴۹-۱۸۱  
 اوالون : ۲۵۴ پ، ۲۵۷ پ، ۷۱۵  
 اوانس وتس : ۷۱۶  
 اوپانیشاد : ۱۶، ۴۴، ۸۸، ۸۹، قربان باطنی : ۹۱. معنی اوپانیشاد : ۹۶. تقسیم بندی : ۹۸. اسامی و تفسیر : ۹۹. آئین : ۱۰۲. مفهوم آتمان : ۱۰۳. مفهوم برهمن : ۱۰۵. معاد و سیر روح در سلسله مراتب هستی : ۱۰۸. نطفه قانون کارما : ۱۱۳. نجات آزادی : ۱۱۵-۱۱۹. ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۴۹، ۱۶۵، ۲۷۵، ۲۸۷، ۳۲۳، ۴۲۳، ۴۳۱، ۴۹۳، ۵۳۰، ۵۴۶، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۶۰، ۵۶۲، ۷۲۵، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۸، ۷۸۳، ۷۹۳، ۸۰۱ پ، ۸۰۲ پ، ۸۱۱، ۸۲۳، ۸۲۹، ۸۳۱، ۸۴۷، ۸۵۱  
 اوپاوارشا : ۷۳۳  
 اوتارامی مانسا : ۴۳۲، ۴۳۶، ۷۲۵، ۷۶۵  
 اودایانا : ۴۳۶، ۴۴۳، ۴۹۹  
 اودیوتا کارا : ۴۴۲، ۴۴۳  
 اورانوس : ۲۵۷  
 اوزیریس : ۲۴۸  
 اوستا : ۶۰، ۵۴  
 اولوکا : ۴۹۸  
 اوما : ۲۵۱، ۹۶  
 اهورا : ۶۰  
 ایرانویج : ۶۹  
 ایزیس : ۲۴۸  
 ایشانا : ۵۰۲  
 ایشوارا : ۱۷۹، ۳۳۶، ۴۳۴، ۴۳۷، ۵۴۵، ۶۳۰، ۶۴۸، ۷۸۵، ۷۹۸، ۸۱۶، ۸۲۵ پ، ۸۳۱، ۸۴۳



ایشوارا کریشنا : ۵۵۵

اینندرا : ۵۲۰، ۱۳۳، ۹۵، ۶۷، ۶۴، ۵۲

## ب

بادانتا : ۳۷۶

بارت : ۱۸۵

باروچی : ۷۹۲

بازپیدائی : ۴۴۵، ۳۲۴، ۱۴۳، ۱۴۲، ۲۶، ۱۸

بازشناخت : ۵۲۸، ۴۶۹

باسارواجنیا : ۴۴۳

باساوا : ۳۳۲

باکوس : ۲۵۸

بالاراما : ۲۷۱

باداریانا : ۷۶۷

بالی : ۲۶۹

باویوکا : ۴۰۹

براهمانا : نظام طبقاتی ، ۸۳، ۵۰

براهمانا : رساله ۱۶، ۴۴، ۴۰، ۴۶-۴۳، ۹۹، ۸۹، ۸۸، ۸۲، ۴۶-۴۳، ۷۶۶، ۷۲۷، ۷۲۶، ۷۲۵، ۴۳۱، ۹۹، ۸۹، ۸۸، ۸۲، ۴۶-۴۳، ۷۶۶، ۷۲۷، ۷۲۶، ۷۲۵، ۴۳۱، ۹۹، ۸۹، ۸۸، ۸۲، ۴۶-۴۳

براهماسوترا : ۸۵۳، ۸۵۰، ۸۰۸، ۸۰۳، ۸۰۲، ۷۹۱، ۷۹۰، ۷۷۹، ۷۶۹، ۷۶۷، ۷۶۶

برگین : ۶۰، ۳۳، ۳۳

برنهادی : (برنهادن) ، ۸۶۴-۸۵۷، ۸۴۴، ۷۸۶، ۳۹۲

بروس : ۶۷۹

برهماساماج : ۱۰۱

برهمن : ۱۶، ۱۰۱، مفهوم : ۱۲۷، ۱۰۵، خدای آفرینش : ۲۷۴-۲۷۷، ۵۲۰، ۷۷۵، ۷۲۳، ۵۵۴

۸۶۴، ۸۵۲، ۸۱۶-۸۱۵، برهمن نیرگونا و ساگونا : ۸۱۵-۸۰۷، ۷۸۵، ۷۸۵، ۷۸۳

بسطامی : ابویزید ، ۸۰۹پ

بشام : ۲۷۲

بقای روح : ۲۹۹، ۲۹۸

بگو : ۷۶

بلاری : ۷۹۸

بلواکار : ۷۶۸



- بلوم : ۶۴۶ پ  
 بلومفلید : ۱۰۲ ،  
 بنگالی بابا : ۶۸۹  
 بنوا : ۶۴۰ پ  
 بنویست : ۶۳ پ  
 بو : دروی شیشیکا ۵۳۲  
 بودا : (زندگی) ۱۴۱-۱۳۲  
 بودا : (دین)، تاریخ پیدایش : ۱۲۰ . آئین بودا و اوپانیشادها : ۱۲۶ . آثار بودائی : ۱۲۹ . زندگی  
 بودا : ۱۳۲ . فرضیه رنج جهانی، چهار حقیقت شریف : ۱۴۱-۱۴۵ . عدم دوام و ناپایداری اشیاء :  
 ۱۴۵-۱۴۸ . عدم جوهر ثابت : ۱۴۸-۱۵۴ . سلسله علت و معلول : ۱۵۴-۱۶۵ . نیروانا :  
 ۱۶۵ . دوتیره تراوادا و ماهایانا : ۱۶۹-۱۸۲ . ۷۰۶، ۶۴۰، ۶۳۹، ۵۵۴ .  
 بوداپالیتا : ۴۰۹  
 بوداگهوشا : ۱۷۰، ۱۶۲، ۱۳۰، ۱۰  
 بودای تفکر و مراقبه : ۱۷۹-۱۷۸  
 بودایانا : ۷۹۱  
 بودائی : (کیش) ، ۵۵۳، ۵۴۹، ۵۴۷  
 بودهی : ۶۱۶، ۵۹۸، ۵۹۶  
 بودی ساتوا : ۱۳۴، ۱۳۲، ۴۹ پ، ۱۷۲، ۱۷۵-۱۷۸ . مقامات دهگانه : ۱۷۶-۱۷۸ . ۳۹۴  
 بورج : ۱۹۴ پ، ۱۹۵ پ، ۱۹۷ پ  
 بورنوف : ۳۸۹، ۳۸۸ پ  
 بودی دارما : ۱۸۱  
 بودلر : ۱۰  
 بوهمه : ۳۷  
 بهاراتا : ۲۴۳  
 بهاراتی تیرتا : ۷۸۰  
 بهاگا : ۷۶، ۵۴  
 بهاگاواتا : (آئین) ۲۱۴-۲۲۰، ۳۴۲، ۴۳۱، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۳، ۷۹۷  
 ۸۰۱ پ  
 بهاگاوات گیتا : ۶۷، تاریخ و منابع : ۲۸۵ . آثار مربوط به گیتا : ۲۸۸-۲۹۱ . موضوع : ۲۹۱ -  
 ۲۹۷ . کلمات سانکهایا و یوگاددر گیتا : ۲۹۷-۳۰۱ . فلسفه سانکهایادر گیتا : ۳۰۱-۳۰۶ .



فلسفه یوگادرگیتا : ۳۰۶-۳۱۱. طریق یوگادرگیتا : ۳۱۱-۳۱۹. اجرای وظائف شرعی و مراسم قربانی درگیتا : ۳۱۹-۳۲۳. معاد : ۳۲۳-۳۲۷. پیوستگی خالق و مخلوق : ۳۲۷-۳۳۷. طریق عشق : ۳۳۷-۳۴۲. ۸۷۳، ۶۴۰.

بهوجا : ۷۰۵، ۶۵۰

بهیما : ۲۳۸

بیرونی : ابوریحان، ۶۴۹

### پ

پاتانجالی : ۳۱۰، ۴۳۷، ۵۵۱، ۵۶۱، ۵۶۳، ۵۹۷، ۶۱۸، ۶۳۱، ۶۴۱، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۸،

۶۴۹، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۵، ۶۶۱، ۶۶۸، ۶۷۳، ۶۷۵، ۶۸۰، ۶۸۵، ۶۸۹، ۷۰۶، ۷۳۲،

پادماپادا : ۷۸۰

پارتا شاراتی میثرا : ۷۳۳، ۷۳۷

پارجیتر : ۲۷۸، ۲۷۹پ

پارشوا : ۱۸۵

پارواتی : ۲۵۷

پاسکال : ۱۰

پاشوپاتا : ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶

پاشوپاتی : ۱۷، ۲۱۲، ۴۳۱

پالا : ۱۲۶

پانچاراترا : ۲۱۶، ۲۸۶، ۳۱۴، ۷۸۹

پانچاشیکا : ۵۶۱، ۵۶۲

پاندو : ۲۳۸، ۲۳۹

پانینی : ۷، ۲۳۶

پاهلاوا : ۱۲۵

پر ابهاکارا : ۷۳۱، ۷۳۳، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۴، ۷۵۷

پراتیابجینیا : (مذهب شیوایی) ، ۲۲۲-۲۲۹

پراجاپاتی : ۷۷، ۷۸، ۲۷۶، ۳۷۶، ۶۴۱، ۸۱۹پ، ۸۲۱پ

پراجنیا پارامی تا : ۴۹

پراجنیا کاراماتی : ۴۰۹

پر ادانا : ۵۵۹

پر شاستاپادا : ۴۹۸، ۵۰۹، ۵۳۹



پراکاشاناندا : ۷۸۷

پراکرتی : ۵۷۷، ۵۷۶، ۵۶۹، ۵۶۸، ۵۶۷، ۵۶۰، ۵۵۹، ۵۵۵، ۳۰۴، ۳۰۱، ۲۷۷، ۲۱۸، ۲۶

اثبات : ۵۷۹-۵۸۲. فرق بین پراکرتی و آفرینش آن : ۵۸۲-۵۸۳، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۶، ۵۹۷، ۸۳۹

پراکرتی سفلی و علیا : ۳۰۵

پراهلادا : ۶۸

پرومته : ۲۶۸

پرهیز کاریها : ( یوگا ) ۶۶۹

پزشک مرد : ۶۳۷، ۶۳۸

پورانها : ۷۰۹، ۶۸۵، ۵۵۵، ۵۰۰، ۴۳۱، ۲۸۴، ۲۷۷، ۲۱۱، ۱۸۷، ۶۹، ۱۸

پوروامی مانسا : ۴۳۱، برای مکتب پوروامی مانسا رجوع شود به : « اصالت صوت » ۷۲۵-۷۶۴، ۷۶۵

پورو شا : ۷۷، ۸۲، ۲۷۵، ۳۰۱، ۳۰۵، ۴۷۵، ۴۹۳، ۵۷۰، اثبات پوردشا : ۵۸۳-۵۸۷، ۵۹۴

۸۳۹، ۸۳۲، ۷۰۹، ۶۲۰، ۶۱۴

پوسن : ۱۶۶، ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۰، ۳۷۷، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۶

۴۲۵

پوشپادانتا : ۲۵۶

پولسا کار : ۲۴۱، ۲۴۸

پیوستگی : در وی شیشکا ۵۳۳

ث

تائو : ۳۸، ۱۸۱، ۲۴۹

تاپار : ۱۲۲

تاتها تا : ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۲، ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۰۱

تاتها گاتا : ۱۳۲، ۳۸۸، ۳۸۹

تاتها گاتا گاربا : ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۸

تأثرات ذهنی : در دین بودا : ۱۵۸-۱۶۱، ۳۶۳، ۳۶۹، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۴-۴۰۵

در نیایا : ۴۶۹. در وی شیشیکا : ۵۲۸، ۵۸۸، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، در یوگا : ۶۶۰

ضمیر ناخود آگاه و تأثرات ذهنی : ۶۶۱-۶۶۷، ۷۰۲-۷۰۳

تاریخ : ۳۹، ۴۰

تانترا : ۱، ۲۷، ۱۲۶، ۲۲۱، ۶۳۳، تانترا و یوگا : ۷۰۸-۷۲۴

تانترا : ( سانکیا ) ۶۰۵-۶۱۰

تثلیث : ۸۱، اساطیری ، ۲۴۸-۲۵۱



تجرد از عالم محسوسات : (یوگا) ۶۸۲-۶۸۰

تراوادا : ۱۳۲، ۱۱ ، مبانی این‌تیره : ۱۷۲-۱۷۰ . اختلافات بین تراوادا و ماهایانا : ۱۷۵-۱۷۲ .

مکاتب فلسفی : ۳۴۳-۳۸۳، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۹۱، ۴۰۴، ۴۲۳، ۴۷۷ پ

تریچی نوپولی : ۷۹۰

تری‌لوچانا : ۶۴

تسلسل : در دین‌بودا : ۳۵۳-۳۵۴ . ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۹۰، ۴۱۱، ۴۲۰، ۴۲۶ ،

۵۸۴ ، تسلسل ذهنی دریوگا : ۶۶۵-۶۶۷

تطور : ۶

تلانگک : ۲۸۶

تمشیل : ۲۵۵

تمرکز ذهنی : ۳۱۰، ۳۱۱ ، دریوگا : ۶۶۷، ۶۸۲-۶۸۴

تواستری : ۶۴

توریا : ۸۲۷-۸۳۱

تونگوس : ۶۳۷

توهم‌جهانی : ۱۴، ۶۴، ۹۵، ۱۰۳، ۱۵۷، ۲۳۱، ۲۶۰، ۳۰۹، ۳۹۲، ۳۹۵، ۴۲۹، ۴۹۰، ۵۶۹،

۸۵۷-۸۵۵، ۸۴۹، ۸۴۸، ۸۴۴، ۷۴۵، ۶۲۱

توهم‌مضاعف : (یا توهم بتوان‌دو) ۷۶۸-۸۶۹

تیبُت : ۷۹۲ پ

تیرتامکارا : ۱۸۳، ۱۸۵

تیروولا : ۲۲۹

ث

ثنویت : ۸۰۱-۸۰۳

ثنویت روح و ماده : ۵۶۲

ثنویت و عدم ثنویت : ۷۹۸-۸۰۱

ج

جاماداگنی : ۲۷۰

جامبودویپا : ۶۹، ۷۰۵

جامی : نورالدین عبدالرحمن : ۸۱۵ پ

جاناکا : ۲۴۳

جانستون : ۵۵۷، ۵۶۰ پ، ۵۶۱



- جایانارایانا : ۴۹۹  
 جایانتا : ۴۶۲، ۴۴۳  
 جبر و اختیار : دردین بودا : ۳۷۲-۳۰۷  
 جدل : شیوة ناگار جونا : ۴۱۱-۴۱۳ . روش جدلی در نیایا : ۴۵۵-۴۵۶  
 جدول ادوار جهانی : ۲۸۳-۲۸۴  
 جدول مراتب هستی : ۸۳۱  
 جدول هفتاد و پنج عنصر بودائی : ۳۷۷  
 جزئیت : دروی شیشکا : ۵۳۷-۵۳۹  
 جسم : سه جسم بودا : ۱۷۴-۱۷۵، ۴۶۹، ۴۷۱، ۵۲۶، در تانترا : ۷۱۰-۷۱۱  
 جسم لطیف : ۵۹۰، در سانکھیا : ۶۱۳-۶۲۰، ۸۴۲  
 جفری : ۵۹۹، ۳۲۸ پ  
 جوهر : (سه گونا) ۲۲۷، ۳۰۲-۳۰۵، ۳۶۳، دروی شیشکا : ۵۰۴-۵۰۷ . جوهرهای نه گانه :  
 ۵۰۷-۵۰۹ . سه جوهر : ۵۶۰، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۷-۵۸۹، ۶۰۰، ۶۰۶، ۶۶۲  
 جوهر ثابت : ۲۴  
 جها : ۲۸، ۴۹۸، ۶۸۹، ۸۳۵، ۸۵۷، ۷۵۸ پ، ۷۵۹ پ  
 جهان شناسی : (سانکھیا دارشانا) ۸۰-۸۲، کلیات : ۵۴۶-۵۴۸ . سانکھیا و آئین بودا : ۵۴۸-۵۵۶ .  
 سانکھیا و اوپانیشاد : ۵۵۶-۵۶۱ . مآخذ آئین سانکھیا : ۵۶۱-۵۶۲ . مبانی آئین  
 سانکھیا : ۵۶۴-۵۶۸ . طبقه بندی چهارگانه مقولات بیست و پنجگانه : ۵۶۸-۵۷۰ .  
 سه جوهر : ۵۷۷-۵۷۰ . علیت : ۵۷۷-۵۷۹ . اثبات پراکریتی : ۵۷۹-۵۸۳ . اثبات -  
 پوروشا : ۵۸۳-۵۸۹ . تکثر ارواح : ۵۸۷-۵۹۱ . پیوند روح و ماده : ۵۹۱-۵۹۳ .  
 ترتیب اصول آفریده : ۵۹۳-۵۹۴ . عقل بزرگ : ۵۹۴-۵۹۹ . خود آگاهی : ۵۹۹-۶۰۲ .  
 حن مشترک : ۶۰۲-۶۰۵ . پنج عنصر لطیف : ۶۰۵-۶۱۰ . حن باطن : ۶۱۰-۶۱۳ . جسم  
 لطیف : ۶۱۳-۶۲۰ . نجات : ۶۲۰-۶۲۴  
 جیمینی : ۷۲۶، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۹، ۷۴۰  
 جین : ۱۲۵، ۱۸۳-۱۸۷ . آثار مقدس : ۱۸۷ . مبحث وجود : ۱۸۷-۱۸۹ . آئین  
 چندگانگی نسبی : ۱۸۹-۱۹۰ . فرضیه نایاها : ۱۹۰-۱۹۴ . نسبیت قضایا : ۱۹۴-۱۹۸ .  
 مآخذ شناخت : ۱۹۸ . ادراک : ۱۹۹-۲۰۰ . دارما ، ادارما، فضا و زمان : ۲۰۰-۲۰۲ .  
 زمان : ۲۰۲، ۲۰۳ . ماده : ۲۰۳-۲۰۴ . ارواح : ۲۰۴-۲۰۵ . کارما : ۲۰۵-۲۰۸ .  
 مبانی اخلاقی و نجات : ۲۰۸-۲۰۹، ۲۸۷، ۵۴۷  
 جیوا : ۸۳۱-۸۳۵



چ

چاراکا : ۵۶۲، ۵۶۱

چارواکا : (مکتب) ۷۴۸، ۲۱۴-۲۱۳، ۱۵

چاترجی : ۴۳ پ

چاندرا : ۴۹۹

چاندراکیرتی : ۴۰۹، ۱۳

چانگ : ۱۸۱

چرباتسکی : ۳۴۷، ۳۴۷، ۳۵۲، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۶، ۳۶۸

۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۸۱، ۴۱۰، ۴۱۸، ۴۵۷، ۴۶۲، ۴۶۶

چالا : ۷۹۰

چندخدائی : ۴۸، ۳

چونگ‌تسئو : ۸۷۱

ح

حافظه : ۴۷۰، ۴۷۱، ۶۵۹-۶۶۱

حالات : (یوگا) . ۶۷۴-۶۷۷

حس‌دم : در آئین تائو : ۶۴۳ . در یوگا : ۶۷۷-۶۸۰

حس‌باطن : ۵۸۸، ۵۹۰ ، در سانکھیا : ۶۱۰-۶۱۳، ۷۵۰، ۷۵۶

حس‌مشترک : ۴۷۰-۴۷۱، ۴۸۰ ، در وی‌شیشیکا : ۵۲۲-۵۲۵ . در سانکھیا : ۶۰۲-۶۰۵ .

۶۱۱، ۶۱۲، ۷۵۶

حقیقت : چهاحقیقت شریف بودائی : ۱۳۶، ۱۴۱-۱۴۵

حقیقت‌محمدیه : ۵۹۸-۵۹۹

حکمت‌الهی : (یا مکتب ودانتا) ، کلیات : ۷۶۵-۷۶۷ . براهماسواترا : ۷۶۷-۷۶۹ . گوداپادا :

۷۶۹-۷۷۹ . آثار مکتب ودانتای عاری از ثنویت : ۷۹۹-۷۸۰ . استاد شانکارا : ۷۸۰-۷۸۳ .

آئین عدم ثنویت : ۷۸۳-۷۸۹ . رامانوجا : ۷۸۹-۷۹۱ . آئین یکتا پرستی و عدم ثنویت

متعین : ۷۹۱-۷۹۷ . نیم بارکا و آئین ثنویت و عدم ثنویت : ۷۹۷-۸۰۱ . مادهوا و

آئین ثنویت : ۸۰۱-۸۰۳ . والابا و آئین یکتا پرستی منزّه از مفهوم مایا : ۸۰۳

حلاج : منصور ۶۴۶، ۸۰۹

حماسی : (دوره) ۲۱۰ . مکتب چارواکا : ۲۱۳ . آئین بهاگاواتا : ۲۱۴-۲۱۶ . مبانی آئین بهاگاواتا :

۲۱۶-۲۲۰ . مذهبهای شیوانی : ۲۲۰-۲۳۴ . مهابهاراتا : ۲۳۴-۲۴۲ . رامایانا : ۲۴۲-

۲۴۸ . تثلیث اساطیری : ۲۴۸-۲۵۱ . شیوا : ۲۵۱-۲۶۱ . ویشنو : ۲۶۱-۲۷۴ .



برهمن : ۲۷۷-۲۷۴ . پوراناها : ۲۷۷-۲۸۴ . ۵۴۶،۴۳۵

حواس : در اوپانیشاد : ۹۴ . در دین جین : ۲۰۰ . در فلسفه بودائی : ۳۶۰ - ۳۶۱ . ۳۷۶،

۳۹۶، ۴۶۴-۴۶۵، ۴۶۸-۴۶۹، ۵۲۲، ۵۲۴، ۵۲۷، ۶۱۱، ۶۱۲، در یوگا ۶۶۷، ۷۵۰

## خ

خاک : ۵۰۹-۵۱۰

خدا : درودا ، ۷۸-۸۰ . در اوپانیشاد : ۱۰۷ . در گیتا : ۳۲۷-۳۲۸

خداوند : (می مانسا) ۷۵۰-۷۵۹، ۸۰۰، ۸۰۲، ۸۰۴، ۸۰۵

خطبه : (بودا در بنارس) ۱۴۳

خلاء : ۱۷۳-۱۷۴، ۳۸۴، ۳۸۷، ۳۸۸، هفت گانه : ۴۰۰-۴۰۱، ۴۰۴، اصالت خلاء : ۴۰۸-۴۳۰

خواب : ۶۵۸-۶۵۹

خود آگاهی : ۳۹۱، ۳۹۲-۳۹۴، ۳۹۹، در سانکھیا : ۵۹۹-۶۰۲، ۶۰۶، ۶۱۲، ۷۵۸

خیال : ۶۵۷-۶۵۸، ۶۹۰، ۶۹۱، ۷۷۴

## د

دائوا : ۶۰

داراشکوه : ۸۱۸

دارشانا : ۲۰، ۲۱، ۱۷۱، ۴۳۲-۴۳۳، ۴۳۴

دارما : ۲۱، ۲۶، ۱۲۳، مفهوم بودائی : ۱۳۹-۱۴۰، ۱۷۰، در دین جین : ۲۰۰-۲۰۱، ۲۶۹ .

در دین بودائی : ۳۵۹-۳۶۰، ۴۹۶، در وی شیشیکا : دارما چون فضیلت ۵۰۰-۵۰۳ .

درمی مانسا، تعریف دارما : ۷۳۴-۷۳۷

دارما راجا : ۷۸۰

دارما کیرتی : ۴۷۷

دارمستر : ۵۳پ

داسگوپتا : ۲۷، ۴۷پ، ۹۰پ، ۱۱۴پ، ۱۶۳پ، ۱۶۸، ۱۸۸پ، ۱۹۷پ، ۲۸۶پ، ۲۸۸، ۲۹۵،

۳۰۵، ۳۰۷، ۳۲۷پ، ۳۸۴پ، ۳۹۸پ، ۴۲۸، ۴۹۵، ۴۹۶، ۵۶۲، ۵۷۰، ۶۰۷پ

۶۰۹پ، ۶۱۰پ، ۶۴۷پ، ۶۴۸پ، ۶۴۹پ، ۶۶۴پ، ۷۴۴پ، ۷۶۷، ۷۶۹، ۷۷۰،

۸۶۶پ

داشاراتا : ۲۴۳

دانته : ۳۲۸

داندین : ۲۳۶

دانیلو : ۲۸، ۷۳پ، ۷۵، ۷۵پ، ۲۶۳پ، ۲۶۶پ، ۲۶۷پ، ۲۶۸پ، ۲۷۰پ، ۲۷۱پ، ۲۷۴پ، ۵۷۵



درامیدا : ۷۹۲

دراویدی : ۷۸۹

درخت‌واژگون : ۳۳۱-۳۲۸، ۳۲۷

دروج : ۶۳، ۵۸

دری‌تاراشرا : ۲۳۸

دم : (حبس) ۳۱۴، ۳۱۳، ۳۱۰

دوآب : ۷۹۷

دورگا : ۲۵۱

دورهٔ ودائی : ۱۵، برهمنی : ۱۶، حماسی : ۱۷، سوتراها : ۱۹، اسکولاستیک : ۱۹، ۵۴۷

دوریودانا : ۲۹۱، ۲۳۹

دوسن : ۸۹، ۸۸، ۲۸-۸۹، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۱۲ پ

دوشن گیمین : پ ۵۸

دوگانگی عین و ذهن : ۴۰۵، ۴۰۳، ۳۹۹، ۳۹۷، ۳۸۹

دومزیل : ۶۱-۶۰، پ ۵۹، ۵۶-۵۰، ۴۹، ۲۸

دیاوس : ۲۵۰، ۷۳، ۶۸، ۵۷، ۵۷، ۵۶-۵۱

دیگامبارا : ۱۸۶

دیناگا : ۴۴۷، ۴۴۲، ۳۶۶، ۱۳

دیویس : ۵۹۸، ۵۸۴، پ ۵۷۴، ۵۵۲

دیونیزوس : (آئین) پ ۳۴

ذ

ذره : ۱۹۰، ۱۸۹، در دین چین : ۲۰۳. در دین بودائی : ۳۶۱. ۴۹۷، در وی‌شیشیکا : ۵۲۴،

۶۰۹، ۵۴۳-۵۴۱، ۵۳۸

ذکر اسلامی و یوگا : : ۶۴۵-۶۴۳

ذهن : (تأثرات) : ۱۵۸-۱۶۱، ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷،

۴۰۶، ۳۹۹، ۳۹۸

ذهن جهانی : ۳۹۸، ۳۸۹-۴۰۰، ۴۰۳

ذهنی : تأثرات در دین بودائی : ۱۵۸، ۱۶۱، ۳۶۳. عناصر ذهنی : در فلسفه بودائی : ۳۷۸-۳۸۰.

۳۹۹، ۳۹۸. مظاهر سه‌گانهٔ ذهنی : ۴۰۲-۴۰۵. مراتب ذهنی دریوگا : ۶۵۴-۶۵۰.

طبقه‌بندی مراتب ذهنی : ۶۵۵-۶۵۶. پنج‌قسم فعالیت مراتب ذهنی : ۶۵۶-۶۶۱. پنج‌منشاء

تموجات ذهنی : ۶۶۱-۶۶۵. تسلسل‌لاینقطع مراتب ذهنی : ۶۶۵-۶۶۷. تأثرات : ۶۶۷، ۶۶۸



ذیمقراطیس : ۵۴۳

ر

رابله : ۳۷

راتناکیرتی : ۳۷۷

رادا کریشان : ۵، ۱۵، ۱۸، ۲۸، ۳۷، ۵۱، ۵۷، ۷۵، ۸۵، ۱۸۵، ۲۸۵،  
۲۹۰، ۲۹۱، ۴۲۸، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷

راداموهانا : ۴۴۳

رادها : ۲۵۱

راگوزین : ۳۳-۳۴

راما : ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۷۰

راما کریشنا : ۸۵۶

راماناندا : ۲۹۹

رامانوجا : ۱۹، ۱۰۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۸۹، ۴۳۶، ۷۶۶، ۷۸۰، ۷۸۹، ۷۹۱، ۸۰۱، ۸۰۳، ۸۵۳

رامایانا : ۲۴۲-۲۴۷. وجه تمثیلی : ۲۴۷-۲۴۸.

رامموهان روی : ۱۰۱، ۳۴

راوانا : ۲۴۵

راه : خدایان و نیاکان در اوپانیشادها : ۱۰۸-۱۱۱ در گیتا : ۳۲۵-۳۲۶

راه : هشت گانه : ۱۴۳-۱۴۴

راهولا : ۱۳۴

رایس دیویدس : ۲۸، ۱۲۶، ۱۲۸

رقص (شیوا) : ۲۵۸-۲۶۰

رنج جهانی : ۱۰، در دین بودا و اوپانیشادها : ۱۲۷-۱۲۹، ۱۴۱-۱۴۵، در نیایا : ۴۴۴-۴۴۶. در

وی شیشیکا : رنجهای سه گانه : ۴۹۹-۵۰۰. ۵۰۱، در سانکھیا : رنجهای سه گانه ۵۶۴-۵۶۸.

دریوگا : ۶۵۰-۶۵۱.

رنگ : در وی شیشیکا : ۵۳۱-۵۳۲

رنو : ۲۸، ۵۴۸، ۷۳۲، ۷۸۸

رینو : ۱۰۲

رواناریا : ۲۳۳

روانشناسی : (یا یوگادارشانان) : کلیات : ۶۲۵-۶۳۱. مبداء پیدایش یوگا : ۶۳۱-۶۳۴. ریاضت

در وداها و براهماناها . ۶۳۴-۶۳۷. یوگا و فنون ریاضت اقوام دیگر : ۶۳۷-۶۴۸.



نوشته‌های مقدس مربوط به یوگا : ۶۴۸-۶۵۰ . مبانی آئین یوگا : ۶۵۰-۶۶۱ . ضمیر  
ناخودآگاه و تأثرات ذهنی : ۶۶۱-۶۶۷ . اعضای هشتگانه یوگا : ۶۶۷-۶۶۹ .  
پرهیزکاریها : ۶۶۹-۶۷۱ . واجبات : ۶۷۱-۶۷۴ . حالات مختلف یوگا : ۶۷۴-۶۷۷ .  
حبس دم و تنظیم تنفس : ۶۷۷-۶۷۰ . تجرد از عالم محسوسات : ۶۸۰-۶۸۲ . تمرکز  
نیروی معنوی : ۶۸۲-۶۸۴ . تفکر و مراقبه : ۶۸۴-۶۸۷ . وصال یا استغراق در ذات  
خویش : ۶۸۷-۶۹۱ . اقسام سامادی : ۶۹۱-۷۰۲ . کرامات و نیروهای یوگیان : ۷۰۲-  
۷۰۸ . یوگا و تانترا : ۷۰۸-۷۲۴ .

روح : در دین جین : ۲۰۴-۲۰۵ . در مذهب شیوائی : ۲۲۸، در نیایا : ۴۶۸-۴۷۳ . در سانکھیا :  
تکثر ارواح : ۵۸۷-۵۹۱ . پیوند روح و ماده : ۵۹۱-۵۹۳ . ۷۰۱، درمی مانسا : ۷۴۹-  
۷۵۲ ، ۷۵۵-۷۶۰، ۷۹۶، ۸۰۰، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۵

رودارا : ۷۳، ۷۵-۷۶، ۲۵۰، ۲۵۲، ۷۲۳

روسو : ۸

رومی : جلال‌الدین ۶۴۶

روهاگو تا : ۴۹۷

رویا (عالم) : ۴۰۱-۴۰۲

ری : ۶۰۹

ریاضت : ۷۹، ۸۱، ۱۰۶، ۳۰۲ . دریوگا : ۶۷۲ .

ریگ ودا : ۱۶-۴۴، ۷۷، ۷۹، ۸۹، ۵۶۵، ۶۴۰

ز

زینر : ۵۱ پ

زمان : ۳۶، ۳۷، ۳۹-۴۰، در دین جین : ۲۰۲-۲۰۳ . در مادیامیکا : ۴۶۸ . در وی شیشیکا :

۵۱۴-۵۱۹ . فرق بین زمان و مکان : ۵۲۱ .

زن : ۱۸۱، ۴۱۳

زنده آزادی : ۱۰، ۲۳، ۱۷۱، ۶۲۸، ۶۸۹، ۷۰۱

زیمر : ۲۸، ۳۹، ۴۹، ۶۸، ۱۲۳، ۱۸۰، ۲۵۹، ۲۸۵ پ،

ژ

ژیلسون : ۵۹۹ پ

س

ساداناندا : ۷۸۰، ۸۱۰

ساراسوتی : ۲۵۱، ۲۷۶



سارواستی و ادین : ۳۹۱، ۳۸۳، ۳۴۳

ساری یوتا : ۱۵۷، ۱۳۹

سامادی : ۶۴۵، ۶۴۲، در یوگا : ۶۸۷-۷۰۲.

سامانتا : ۲۷۰

ساماودا : ۷۶۶۸۹۴۴

سامسکارا : دریوگا : ۶۶۳-۶۶۶

سانکھیا : ۱۰، ۱۹، ۸۱، ۱۸۳، ۱۹۳، ۲۳۷، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۱۰، ۳۶۱

6 2 3 1 6 3 7 0 6 3 7 2 6 3 7 1 6 3 1 0 6 3 0 1 6 2 9 8 6 2 9 7 6 2 3 3 6 2 3 3 6 2 3 1 6 3 7 0 6 3 7 2

۴۹۴، ۴۹۳، ۴۹۰، ۴۸۹، ۴۶۵، ۴۵۳، پ ۴۴۲، ۴۳۸، پ ۴۳۷، ۴۳۴، ۴۳۳

سانکھیا رجوع شود به : جهانشناسی : ۵۴۶-۶۲۴، یوگا و سانکھیا : ۶۴۷-۶۴۸، ۶۵۰،

۸۴۴۶۸۳۹۶۷۲۳۶۷۹۷

Λ Ε Ε (Λ Τ 9 (Υ Τ Τ (Π 7 9 Υ

سانکھیا سوترا : ۵۶۳، ۵۵۱، ۵۵۰

[illegible]

سانکھیا - یوگا : ۶۸۶۵۸۷۵۵۶۳

ساهدوا : ۲۳۹

سایاناجاریا : ۳۲

سفسطه : در نیایا : ۴۵۷-۴۵۹

سمنانی : علاءالدوله ۷۱۹

سنار : ۵۴۸

سن هیلر : ۵۹۵ پ

سوترا : ۷۶۷، ۴۳۶، ۴۳۵، ۲۳۵، ۸۹، ۴۷ :

سوترا تيڪا : ۴۹۰، ۳۷۷، ۳۷۶، ۳۸۳-۳۴۴، ۳۴۳، ۱۷۰ :

سو تراها : (دوره) ۵۵۵

سوچاندر ا : ۷۱۲

سودودانا : ۱۳۲، ۱۳۴

سوزوکی: ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۱، ۱۸۲، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۷، ۳۹۸، ۶۴۳

سوگريو ۱ : ۲۴۵

سوما : ۵۲۰،۶۲۵،۶۷۳،۶۵۰،۵۲

سوقدارا : ۲۹۹

سیتا : ۲۴۸۶۲۴۷۶۲۴۳



سیدارتا : ۱۳۲

سیرتکامل : ۶

سیل : ۵۹۳

سیلبورن : ۵۶۰ پ

سینها : ۱۹۲، ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۰۹

ش

شابارا : ۷۳۲

شاتروگنا : ۲۴۳

شارواناندا : ۳۲ پ

شاشتری : ۴۸۳ پ

شاکا : ۱۲۵

شاکتی : ۲۲۳، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۸۶

شاکیا : ۱۳۲، ۱۳۳

شاکيامونی : ۱۳۲

شانتی‌دوا : ۴۰۹

شانکارا : ۴، ۸، ۹، ۱۰۵، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۴

۵۸۷، ۷۸۰، ۷۸۳، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۱، ۷۹۴، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۸، ۸۱۸، ۸۳۲

۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۸، ۸۴۱، ۸۴۴، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۶۳، ۸۷۳

شانکارامیشرا : ۴۴۳، ۴۴۹، ۵۰۲، ۵۱۱، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۳۱

شپنهاور : ۱۰۱، ۸

شرط : چهار شرط در دین بودا : ۳۴۹-۳۵۰ و ۴۱۴-۴۱۷ .

شری‌پاتی : ۲۳۳

شری‌دارا : ۴۹۹، ۵۴۴

شری‌رینگام : ۷۹۰

شری‌لاکشمی : ۴۹، ۲۵۱

شری‌واتسا : ۴۹۹

ششا : ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶

شکسپیر : ۳۷

شلینگ : ۳۸

شمیسم : ۶۳۷-۶۴۳



شناخت : مأخذ شناخت در دین جین : ۱۹۸-۱۹۹ . در فلسفه بودائی : ۳۷۴-۳۷۷ و ۳۹۱-۳۹۲ .  
 در نیایا : مأخذ شناخت : ۴۴۶-۴۴۸ . . موضوع شناخت : ۴۴۸-۴۵۰ . ۴۶۳-۴۶۶  
 پیدایش شناخت : ۴۷۵-۴۷۹ . در سانکھیا : ۶۰۳-۶۰۴ . ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳ . دریوگا :  
 شناخت صحیح و مغلوط : ۶۵۷ . اعتبار بالنفسه شناخت : ۷۴۲-۷۴۴ . شناختهای مغلوط :  
 ۷۴۴-۷۴۶ . متضاد : ۷۴۶ . عدم شناخت : ۷۴۶-۷۴۸ .

شودرا : ۲۸۳، ۲۹۴

شوتامبارا : ۱۸۶

شونیاو ادا : ۳۸۴، ۴۰۸-۴۳۰، ۷۶۹، ۷۸۸، ۷۸۹

شیوا : ۲۵۱، ۲۶۱-۲۶۱

شیواسیدانتا (مذهب شیوائی) : ۲۲۹-۲۳۲

شیوائی (مذهب) : ۲۲۰-۲۳۴

### ص

صغیر (عالم) : ۷۷، ارتباط عالم کبیر و صغیر، ۷۶-۷۷

صفت سازمان بخشنده : در سانکھیا : ۵۶۹، ۵۷۰-۵۷۷

صوت : ۵۱۳، در می مانسا : ۷۳۷-۷۳۸

صور دیرینه : ۶۲۶، ۶۲۷

صیروت : در دین بودا : ۱۴۵-۱۴۸، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۵۳-۳۵۴

### ض

ضمیر ناخود آگاه : دریوگا : ۶۶۱-۶۶۷

### ط

طبیعت : در سانکھیا ، ۵۷۹-۵۸۳، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۶۲۱، ۶۲۲

طبیعیات : (یاوی شیشیکا) کلیات : ۴۹۳-۴۹۸ . آثار : ۴۹۸-۴۹۹ . رنج و فضیلت : ۴۹۹ -

۵۰۳ . مقولات ششگانه : ۵۰۳-۵۰۴ . جوهر : ۵۰۴-۵۰۸ . جوهرهای نه گانه : خاک ،

آب ، آتش ، هوا ، اثیر : ۵۰۷-۵۱۴ . زمان : ۵۱۴-۵۱۹ . مکان : ۵۱۹-۵۲۲ . حس

مشترك : ۵۲۲-۵۲۵ . روح : ۵۲۵-۵۳۰ . کیفیات : ۵۳۰-۵۳۵ . فعلیت : ۵۳۵-۵۳۶ .

کلیت : ۵۳۶-۵۳۷ . جزئیت : ۵۳۷-۵۳۹ . ملازمه : ۵۳۹-۵۴۱ . فرضیه ذره‌ای : ۵۴۱-۵۴۱

۵۴۳ . آفرینش و انحلال : ۵۴۳-۵۴۵

طردماسوای آتمان : ۸۴۵-۵۴۸

### ع

عالم بیداری : ۷۷۲، ۷۸۶، ۸۱۶-۸۲۱



- عالم جبروت : ۸۱۸
- عالم خواب عمیق : ۸۲۴، ۷۸۶-۸۲۴، ۸۲۷-۸۳۴
- عالم رویا : ۸۲۱، ۷۸۶، ۷۷۲-۸۴۳، ۸۲۴
- عالم کبیر و صغیر : ۸۱۶، ۸۳۲
- عالم مثال : ۷۸۶، ۷۷۲
- عالم ملکوت : ۸۱۸
- عالم ناسوت : ۸۱۸، ۷۷۲
- عالم هاهوت : ۸۱۸
- عدد : در وی شیشیکا : ۵۳۲
- عدم آزار : ۱۸۶، ۱۹۷، ۳۹۵، ۵۵۱، ۶۶۹
- عدم ثنویت : ۷۸۳-۷۸۹
- عدم ثنویت متعین : ۷۹۱-۷۹۷
- عدم جوهر ثابته : ۱۴۸-۳۴۵، ۱۵۴
- عرض : در وی شیشیکا : ۵۳۰-۵۳۵
- عقل بزرگ : در سانکھیا : ۵۹۴-۶۱۳، ۵۹۹
- عقل، (نسبی و مطلق) : ۴۰۵-۴۰۶
- علامت : چهار علامت بودائی : ۱۳۵
- علیت : سلسله علل و معلولات : ۱۵۴-۱۶۵ . در دین شیوائی : ۲۲۵ . در گیتا : ۳۲۳-۳۲۴ . در فلسفه بودائی : ۳۴۵-۳۵۲ . ۴۱۱، ۳۶۹ . در نیایا : ۴۸۹-۴۹۲ . در سانکھیا : ۵۷۷-۵۷۹ . در فلسفه رامانوجا : ۷۹۴-۷۹۵ . در فلسفه شانکارا : ۸۴۹-۸۵۲
- علت : علل خزانده ، ۳۴۷-۳۴۸ . شش علت : ۳۵۰-۳۵۲ . علت و معلول : ۷۷۶-۷۷۷
- علت صوری : ۵۱۶، ۴۹۲، ۵۳۵، ۵۳۶
- علت فاعلی : ۵۱۶، ۴۹۲ ، در ودانتا : ۸۵۴-۸۵۵
- علت مادی : ۳۵، ۵۲۶، ۵۱۵، ۴۹۲ ، در ودانتا : ۸۵۴-۸۵۵
- علم (سه گانه) : ۴۰۶-۴۰۸
- عمل : در بهاگواتا ، ۲۱۹ . در گیتا : ۲۹۷ ، ۳۰۴ ، ۳۱۴-۳۱۹ ، ۳۲۹ . نتیجه عمل : ۳۳۰ . عناصر : در چارواکا : ۲۱۴ . چهار عنصر بودائی : ۳۵۱، ۳۶۲، ۳۶۳ . در نیایا : عناصر خمس : ۴۴۸-۴۴۹ . در وی شیشیکا : ۵۰۸-۵۱۴ . در سانکھیا : ۶۰۶-۶۰۹ . در ودانتا : ۸۳۵-۸۳۶
- عناصر حیات : ۳۵۷-۳۵۸



عناصر ذهنی : ۳۶۴-۳۶۷

عناصر : گذرنده و برق آسا : ۳۵۲-۳۵۴

عناصر لایتناهی : ۳۸۱

عناصر لطیف : در سانکھیا : ۶۰۵-۶۱۰

عناصر مادی : در دین بودا : ۳۶۰-۳۶۴، ۳۷۷

غ

غزالی : محمد ۶۴۴، ۶۴۵

ف

فارنل : ۳۵ پ

فریزر : ۲۲۲ پ

فضا : ۲۰۰-۲۰۲

فعلیت : در وی شیشیکا : ۵۳۵-۵۳۶

فناء : در دین بودا : رجوع شود به : نیروانا. در یوگا : ۶۸۷-۷۰۲

فیض : ۲۱۷

فیلیوزا : ۵۰۷ پ

ق

قربانی : اسب ۸۶

قربانی (آئین) : ۸۲-۸۷، ۳۱۹-۳۲۳، ۵۶۶، ۵۶۷، ۶۳۵

قربانی باطنی : ۹۱، ۳۱۴، ۳۲۱

قزوینی : میرزا محمد ۸۱۵ پ

قشر (پنج) : ۸۳۱-۸۴۵ .

قیاس : در می مانسا : ۷۵۲-۸۵۳

قیاس منطقی : ۴۵۴-۴۵۵

ک

کاپیلا : ۵۵۴، ۵۹۰

کارپادین : ۷۹۲

کارتاویرا : ۲۷۰

کارما (قانون) : ۱۵-۲۰ . نطفه قانون کارما در اوپانیشادها : ۱۱۳-۱۱۵ . در دین بودائی : ۱۵۸ . در دین جین : ۱۹۹، ۲۰۵-۲۰۷ . هشت پرده کارما در دین جین : ۲۰۶ . در گیتا : ۳۲۶ - ۳۲۷ . ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۷۱ . سطح های کارما : در فلسفه بودائی : ۳۷۲-۳۷۴، ۴۰۴، در نیایا :



سه قسم کارما : ۴۷۳-۴۷۵ . ۵۵۷،۵۰۲ . انهدام کارما دریوگا : ۷۰۰-۷۰۱ . ۸۰۵

کارفات : ۷۸۹

کاشیاپا : ۱۲۲

کالادی : ۷۸۱

کالکی : ۲۷۴

کالی : ۲۵۱

کالیداسا : ۲۵۶

کاما : ۲۵۶

کامو : ۱۰

کاناباکشا : ۴۹۷

کانابوج : ۴۹۷

کانادا : ۴۹۵، ۴۹۶، ۵۰۰

کانارا : ۸۰۱

کانت : ۸-۹، ۴۳۲، ۷۸۶، ۷۶۷

کانتاکا : ۱۳۵

کاندادرا : ۷۳۳

کانیشتا : ۱۲۴

کبیر (عالم) : ۷۶ . ارتباط عالم کبیر و صغیر ۷۶-۷۷

کرامات : یوگیان : ۷۰۲-۷۰۸

کرامیش : ۸۵

کربن : ۷۱۹، ۷۲۰ پ

کروز : سانخوان ۶۴۶، ۲۹۱

کریشنا : ۶۷، ۲۱۶، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۹۸، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۲، ۸۰۵

کشاتریا : ۱۷، ۵۰، ۲۹۴، ۵۴۷، ۵۴۸

کشاوا کاشمرین : ۲۹۰

کشاوامیشرا : ۴۴۳، ۴۷۹، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۷

کلارکوارن : ۱۶۲ پ

کلبروک : ۱۰۱، ۵۷۴، ۵۹۵ پ

کلیت : در وی شیشیکا : ۵۳۶-۵۳۷

کنز : ۳۵۲



- کوانین : ۱۸۰، ۴۹  
 کوانون : ۱۸۰، ۴۹  
 کوتیلیا : ۴۳۲، ۲۱۳  
 کوشالا : ۲۴۳  
 کورو : ۲۴۰، ۲۳۷  
 کوماراسوامی : ۳، ۲۸، ۴۱، ۱۳۳، ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۵۸، ۲۸۵، ۳۲۸، ۸۰۸، ۸۴۸  
 کومارالاتا : ۳۴۴  
 کوماریلا : ۷۵۹، ۷۵۷، ۷۵۴، ۷۵۲، ۷۵۱، ۷۴۶، ۷۳۳، ۷۳۱، ۴۳۶، ۴۲۸، ۱۲۵  
 کوندالینی یوگا : ۷۱۹-۷۱۴  
 کاول : ۲۱۳، ۱۰۲  
 کیث : ۷۹۲، ۵۴۰، ۱، ۲۵۱، ۸۱، ۲۷  
 کیفیت : در وی شیشیکا : ۵۳۵-۵۳۰  
 کی کی : ۲۴۳  
 گی  
 گانیا : ۲۵۷  
 گات : ۸۰۵، ۸۰۱، ۷۹۳، ۷۸۳، ۷۸۱، ۷۶۸  
 گارب : ۵۵۶، ۵۵۴، ۵۵۳، ۵۵۲، ۵۵۰، ۲۸۵  
 گارودا : ۲۶۴  
 گانشا : ۲۵۹  
 گرانه : ۲۴۹، ۳۹  
 گرگونار : ۶۴۶  
 گروسه : ۴۲۱، ۴۱۱، ۴۰۸، ۳۷۳، ۲۸، ۸، ۷  
 گستگی : در وی شیشیکا : ۵۳۴  
 گلاسناپ : ۸۰۶، ۷۳۱، ۵۵۶، ۵۵۵، ۴۴۲، ۴۳۶، ۲۲۵، ۲۸، ۸  
 گلشن راز : ۸۴۵، ۸۲۱  
 گنون : ۸۴۸، ۷۱۵، ۶۸۹، ۵۷۵، ۵۷۴، ۲۹۲، ۲۹۱، ۲۷۰، ۳۶، ۲۸  
 گوپتا : ۲۵۷  
 گوپی : ۲۷۳، ۲۷۱  
 گوتاما : مؤسس نیایا دارشانا ، ۴۴۲، ۴۳۹  
 گوتاما (بودا) : ۴۹۵، ۱۸۵-۱۸۴، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۳



گوداپادا : ۵۸۴، ۱۴. حکیم مکتب ودانتا : ۷۶۹-۷۷۹

گونابادو : ۳۸۶

گوهادوا : ۷۹۲

گویندا : ۷۷۰

گرینو : ۱۸۶

## ل

لاتسئو : ۱۸۲

لاسئ : ۵۹۵، ۵۷۴، ۲۴۷ پ

لاکشمانا : ۲۴۵، ۲۴۳

لاکمب : ۲۸، ۲۸۷، ۷۶۹، ۷۷۰ پ، ۷۹۵ پ، ۸۵۳ پ، ۸۶۵ پ، ۸۶۹ پ

لاکولیشاپاشوپاتا (مذهب شیوائی) : ۲۲۱-۲۲۲

لانگا کشی باسکارا : ۷۳۴

لاهورت : ۸۱۸، ۷۷۲

لاهیجی : شیخ محمد : ۸۲۱ پ

لرینسر : ۲۸۶

لطیفه : هفت لطیفه : ۷۱۹-۷۲۱

لفظ : ارتباط آن با معنی ۷۳۰، ۷۳۷-۷۴۲

لمس‌پذیری : در وی شیشیکا : ۵۳۲

لوایح : ۸۱۵

لوی : ۶۳۶

## م

ماتاریشوان : ۶۸

ماتورا : ۸۰۳، ۷۹۸

ماده اولیه : ۵۶۰، ۵۵۲

ماده : در دین جین : ۲۰۳ - ۲۰۴ . در فلسفه بودائی، ۳۵۸ - ۳۵۹ و ۳۶۱ - ۳۶۴ . در

وی شیشیکا : ۵۴۱-۵۴۳. پیوند ماده و روح در سانکهایا : ۵۹۱-۵۹۳

ماده و ذهن و نیرو : ۳۶۰

مارا : ۱۳۷، ۱۳۵

مارشال : ۶۳۳، ۲۰۰



ماروتها : ۷۳-۷۵

مادهوا : ۲۱۴، ۲۴۱، ۲۹۰، ۴۹۷، ۷۳۴، ۷۶۶، ۷۸۰، ۸۰۱، ۸۰۳

مادیامیکا : ۱۷۳، ۱۹۷، ۳۵۳، ۴۰۵، مکتب مادیامیکا : ۴۰۸-۴۳۰، ۴۴۶، ۴۶۳، ۴۶۵، ۴۶۸، ۴۷۱

ماسپرو : ۶۴۳

ماسون اورسل : ۷۶۷، ۷۸۸

ماسینیون : ۶۴۹

ماکدونل : ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۴۵، ۶۵، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۲۳۸، ۲۴۷، ۲۷۸، ۲۷۸

ماکس مولر : ۳۰، ۳۳، ۴۸، ۱۰۲

مالك كالوك : ۶۳۷

ماکنزی : ۱۰۲

مالابار : ۷۸۱

مانو : ۲۶۶، ۲۷۶، ۲۸۳، ۲۹۵، ۷۲۳

ماه : مفهوم اساطیری : ۱۱۰-۱۱۲

ماهات بودهی : (عقل) ۵۶۹، در سانکھیآ : ۵۹۴-۵۹۹

ماهادوان : ۲۲۳، ۷۷۱

ماهالینگاواد : ۲۳۳

ماهاویرا : ۱۸۴، ۱۸۵، ۴۹۵

ماهایانا : ۱۱، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۶۹، مبانی تیره ماهایانا : ۱۷۲-۱۷۵، بودی ساتوا : ۱۷۵

بودای تفکر و مراقبه : ۱۷۸، آوالوکیتا : ۱۷۹، ۳۵۸، مکاتب فلسفی ماهایانا : ۳۸۳-

۴۳۰، ۴۶۵، ۵۰۵، ۶۱۸، ۶۴۸، ۷۴۵، ۷۶۹، ۷۸۸

ماهیندا : ۱۲۳

مایا : ۱۴، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۴، ۹۵، ۱۰۳، ۱۵۷، ۲۳۱، ۲۶۰، ۳۲۹، ۳۹۲، ۳۹۵، ۴۲۹، ۷۴۵

۷۸۴، ۷۸۸، ۷۸۹، ۸۱۰، ۸۴۵، در ودانتا : ۸۴۸-۸۴۹، مایا و برنهادن : ۸۵۷-

۸۷۱، ۸۶۴

متخیله (قوه) : ۱۴، ۶۴، ۹۵، ۱۰۳، ۱۵۷، ۲۳۱، ۲۶۰، ۳۲۹، ۳۹۲، ۳۹۵، ۴۰۵، ۴۹۴

۷۷۴، ۸۰۳، ۸۱۳، ۸۴۸-۸۴۹، ۸۵۴

محبت : ۲۱۱، ۲۱۸، ۲۱۹

محراب آتش : ۸۴، ۸۵

مدرسی (دوره) : ۱۹-۲۰، ۴۳۵، ۴۳۶

مراتب هستی : ۳۲۴، مراتب چهارگانه هستی در ودانتا : ۸۱۶-۸۳۱



مراقبه : ۶۸۷-۶۸۴

مراقبه و تفکر : ۴۰۷

مرو : ۷۱۶، ۵۴۱، ۲۶۶، ۲۴۶، ۶۹

موروا : ۳۷ پ،

مزه : در وی شیشیکا : ۵۳۲

معاد : در اوپانیشادها : ۱۰۸-۱۱۱، ۳۲۳-۳۲۷ . در سانکھیا : ۶۱۵

معرفت : ۸۱۴، ۳۱۱، ۳۰۹، ۳۰۷

معرفت تفکیکی : ۶۲۴، ۵۶۷، ۵۶۶

مقوله : ۴۹۸

مکان : در وی شیشیکا : ۵۱۹-۵۲۲

ملازمت : درمی مانسا : ۷۵۴-۷۵۳

ملازمه : ۴۸۳، ۴۸۲ . در وی شیشیکا : ۵۳۹، ۵۰۴ - ۵۴۱ .

ملاندر : ۱۵۱

مناندر : ۱۲۴

منطق : چهارده مقوله شیوه استدلالی : ۴۵۰-۴۶۳

منطق : (یا نیایا دارشانا) کلیات : ۴۳۸-۴۴۲ . آثار مربوط به نیایا : ۴۴۲ - ۴۴۴ . مبانی مکتب

نیایا : ۴۴۴-۴۴۶ . مآخذ شناخت : ۴۴۶-۴۴۸ . موضوع شناخت : ۴۴۸ - ۴۵۰ . چهارده

مقوله منطق : ۴۵۰-۴۶۳ . رد انتقادات مکاتب رقیب : ۴۶۳-۴۶۸ . مبحث روح : ۴۶۸-

۴۷۵ . شناخت : ۴۷۵-۴۷۹ . ادراک : ۴۷۹-۴۸۴ . استنتاج : ۴۸۴-۴۸۹ . علیت : ۴۸۹-

۴۹۲ .

موتسارت : ۳۷

مورتی : ۴۱۱

موریا : ۱۲۳

موگالانا : ۱۳۹

مونیه ویلیامز : ۳۳، ۳۳ پ

مهابهاراتا : ۲۳۴، ۱۷-۲۴۰ . وجه تمثیلی : ۲۴۰-۲۴۲ . ۵۶۲، ۴۳۱، ۲۵۰

مهنجودارو : ۶۳۲، ۲۱۲

میترا : ۷۶، ۶۰، ۵۶-۵۴، ۵۲، ۵۰

می‌تری : ۴۸۵، ۴۸۴



میسور : ۸۰۱، ۷۹۰

میشرا : ۱۲۱

می کانددا : ۲۳۰

می مانسا : ۷۲۸، ۷۲۶ ، ۷۲۵، ۴۹۸، ۴۷۸، ۴۶۵، ۴۵۳، ۴۳۹، ۴۳۶، ۴۳۱، ۳۶۸، ۳۲۰، ۱۹

۷۶۵، ۷۴۵، ۷۳۰، ۷۲۹

می مانسا سوترا : ۷۵۹ ، ۷۴۸، ۷۳۱

## ن

ناپایداری اشیاء : در دین بودائی : ۱۴۵-۱۴۸

ناتاراجا : ۲۵۸، ۶۴

نادانی : در اوپانیشادها و دین بودائی : ۱۳۹. در دین بودائی ۱۵۸ - ۱۶۱ . ۳۸۸ ، مظاهر نادانی :

۳۹۲-۳۹۰ . ۳۹۹، ۳۹۴ ، ۴۰۰، ۴۲۳، ۵۹۷ ، دریوگا : ۶۵۱-۶۵۲، ۶۶۲، ۶۶۳، ۸۱۰

نارایانا : ۲۲۳، ۷۱ پ

ناساتیا : ۵۲

ناکولا : ۲۳۸

ناگا : ۵۲۰

ناگارجونا : ۱۴، ۱۹، ۱۵۱، ۳۸۵، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۲۱، ۴۲۲ ،

۷۷۴، ۷۷۱، ۷۶۸، ۴۶۵، ۴۴۱

ناگاسنا : ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۹

ناهشیاری جمعی : ۶۲۶

نتیجه (چهار) : در دین بودائی : ۳۵۲ ، نتیجه فعل : ۳۷۱

نجات : ۲۳، ۲۲، در اوپانیشادها : ۱۱۵ . در دین بودائی : ۱۶۵-۱۶۸ . در دین جین : ۲۰۸-۲۰۹ .

در نیایا : ۴۴۵ . ۵۵۳، در سانکھیا : ۶۲۰-۶۲۴ . در می مانسا : ۷۵۵ - ۷۵۹ . در ودانتا :

۸۷۳-۸۷۴ .

نزول : ۲۱۶-۲۱۷، ۳۳۱-۳۳۳

نسبیت : آئین چندگانگی نسبی : ۱۸۹-۱۹۴ . نسبیت قضایا : ۱۹۴-۱۹۸ . ناگارجونا : ۴۱۳ -

۴۱۷

نظام طبقاتی : ۳، ۱۷، ۵۰، ۵۱-۲۹۳، ۲۹۵، ۳۱۶

نوالیس : ۳۸

نوبرگ : ۶۱

نیایا : ۱۹، ۴۳۱، ۴۳۷، نیایا دارشانا : ۴۳۸-۴۹۲، ۴۹۳، ۵۴۷، ۶۱۸، ۷۵۳



نیایا سوترا : ۵۲۳، ۴۷۰، ۴۵۷، ۴۴۲، ۴۴۰، ۴۳۹

نیایا لوی شیشیکا : ۵۷۸، ۵۴۴، ۵۳۰، ۴۹۸، ۴۹۱، ۴۹۰، ۴۷۸، ۴۷۶، ۴۷۵، ۴۵۳، ۳۷۴، ۱۳

۶۵۲، ۶۴۵، ۶۰۴، ۶۰۳

نیچه : ۱۱

نیرو : در فلسفه بودائی : ۳۸۱-۳۸۰، ۳۶۹-۳۶۷، ۳۶۶، ۳۶۵

نیروانا : ۴۰۷، ۳۹۴، ۳۶۸، ۳۵۷-۳۵۶، ۳۵۵، ۱۸۵، ۱۶۸-۱۶۵، ۱۳۹، ۱۳۷، ۱۳۵، ۴۹، ۷

۵۵۳، ۴۲۷-۴۲۴

دیویدنیل : ۶۴۱

نیم بارکا : ۸۰۳، ۸۰۱-۷۹۷، ۷۶۶، ۲۹۰

## و

واتا : ۲۵۰

واتسیایانا : ۴۵۳، ۴۴۲، ۴۴۰

واجبات : دریوگا : ۶۷۴-۶۷۱

واج : ۲۷۶، ۲۵۱

واجاسپاتی میشر : ۶۱۶، ۶۱۴، ۶۱۲، ۶۰۵، ۵۸۸، ۵۷۸، ۵۷۲، ۵۶۴، ۵۶۳، ۴۴۲، ۴۳۶، ۱۹

۷۸۰، ۷۳۳، ۶۹۶، ۶۸۵، ۶۷۶، ۶۵۰، ۶۴۹

واردامانا : ۴۴۳

وارشا گانیا : ۵۶۱

وارونا : ۶۴-۵۶، ۷۶، ۵۴، ۵۲، ۵۱-۵۰

واسانا : دریوگا : ۶۶۶-۶۶۲

واسوباندو : ۳۹۸، ۳۷۶، ۳۷۰، ۳۴۳

واسوگوپتا : ۲۲۴

واسوها : ۷۳، ۷۳پ

واسومیترا : ۳۷۶

واگنر : ۳۷

والابا : ۸۰۶-۸۰۳، ۷۸۰، ۷۶۶، ۲۹۰

والسر : ۴۰۸پ

والمیکی : ۲۴۳

وایدنر : ۵۷پ

وایو : ۵۲۰، ۹۵

ویر : ۲۴۷



- و جود : در ودا : ۷۸-۸۰. در اوپانیشادها : ۱۰۳-۱۰۴ و ۱۰۵-۱۰۸ در دین جین : ۱۸۷-۱۸۹  
 وجه جدائی : در وی شیشیکا : ۵۳۸، ۵۳۳  
 وحدت وجود : ۱۰۷، ۳۱۲، ۳۳۳-۳۳۷  
 ورثراگنا : ۶۵  
 وریتا : ۲۴۸، ۶۵  
 ودا : ۳۱، تفسیر و تأویل وداها : ۳۲-۴۳. تقسیم بندی وداها : ۴۴-۴۸. علم الاساطیر و دائی :  
 ۷۷-۲۸. مفهوم یکتاپرستی در ریگ ودا : ۷۷-۸۰. آفرینش و جهان شناسی : ۸۰-۸۲.  
 آئین قربانی در وداها : ۸۲-۸۷. ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۰، ۴۳۴، ۴۹۳، ۷۲۹. می مانسا، و  
 ابدی بودن ودا : ۷۳۷-۷۴۲. ودا و مراسم عبادی : ۷۶۰-۷۶۴.  
 ودانتا : ۹، ۱۷، ۱۹، ۸۸، ۸۹، ۲۳۷، ۲۸۶، ۲۸۷، ۴۲۹، ۴۳۲، ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۴۶، ۴۶۵، ۴۷۹،  
 ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۴، ۵۵۵، ۵۶۹، ۵۸۷، ۶۵۰، ۷۲۵، ۷۴۵، ۷۶۵-۸۰۶. برای مکتب  
 ودانتا رجوع شود به : حکمت الهی : ۷۶۵  
 ودانتای عاری از ثنویت : ۳۹۳، ۴۹۳، ۷۷۰، ۷۸۳-۷۸۹. برهن و آتمان : ۸۰۷-۸۱۵. برهن  
 نیرگونا و برهن ساگونا : ۸۱۵-۷۱۶. آتمان و مراتب چهارگانه هستی : ۸۱۶-۸۳۱.  
 جیوا و پنج قشر تعینات جسمانی : ۸۳۱-۸۴۵. روش طرد ماسوای آتمان : ۸۴۵-۸۴۸. مایا :  
 ۸۴۱-۸۴۹. قانون علیت : ۸۴۹-۸۵۳. انگیزه خلقت : ۸۲۵-۸۵۴. علت فاعلی و  
 مادی : ۸۵۴-۸۵۵. نیروی استارمایا : ۸۵۵-۸۵۷. مایا و برنهادن : ۸۵۷-۸۶۴.  
 ادراک : ۸۶۴-۸۶۷. عالم تجربی، عالم پدیده های صرف و عالم حقیقی : ۸۶۷-۸۷۳. نجات ۸۷۳-  
 ۸۷۴.  
 وودرف : ۷۰۹، ۷۱۵  
 وصال : در دین شیوانی : ۲۳۴، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۳۸، دریوگا : ۶۸۷-۷۰۲، ۷۹۷  
 وودس : ۶۸۸، ۲۸  
 وهرام : ۶۵  
 ویاسا : ۲۷۹، ۵۹۷، ۶۴۹، ۶۵۶، ۶۶۰، ۶۶۴، ۶۶۹، ۶۸۱، ۶۹۲، ۶۹۴، ۷۰۰  
 وی باشیکا : ۱۷۰، ۳۴۳. مبانی مکتب وی باشیکا : ۳۴۴-۳۸۳، ۳۷۶  
 ویجنیانا (هشت) : ۳۹۵-۳۹۶  
 ویجنیانا هیکشو : ۱۲، ۱۹، ۴۳۶، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۷۷، ۶۰۱، ۶۰۳، ۶۰۵، ۶۴۹، ۶۵۰  
 ۶۸۶، ۶۹۴  
 ویجنیانا وادا : ۱۷۳، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۸۴. مکتب ویجنیانا وادا طبق آئین اشواگهوشا : ۳۸۵-۳۹۳.  
 مکتب یوگا چارا : ۳۹۴-۴۰۸، ۴۷۷، ۵۰۵، ۶۱۸، ۶۴۸، ۷۶۹، ۷۸۸



- ویدیارانیا : ۷۸۰
- ویراشیوا (مذهب شیوائی) : ۲۳۴-۲۳۲
- ویشاشالی : ۱۲۲
- ویشنوا : ۷۱، ۵۲، ۱۰۱، ۲۶۱، ۲۶۵ . مظاهر ویشنو : ۲۶۵-۲۷۴ . ۷۲۳
- ویشنوئی (دین) : ۲۱۴-۲۲۰
- ویشواکارما : ۷۸، ۷۷-۸۰
- ویشواناتا ، ۴۴۳
- ویشوانارا : ۶۸
- ویشیا : ۸۳، ۵۰، ۲۹۴
- ویشیشیکا : ۱۳، ۶، ۱۹، ۲۳۷، ۴۳۳، ۴۳۷، ۴۶۵، ۴۹۲ . ویشیشیکادارشانانا : ۴۹۳-۵۴۵ . ۵۴۷
- ۶۱۰، ۶۵۰، ۸۲۳، ۷۳۰، ۷۳۹
- ویشیشیکا سوترا : ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۴، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۵، ۵۲۵، ۵۲۹
- ۵۳۰، ۵۳۹، ۶۰۸
- ویلسون : ۲۸۰
- ویگر : ۸۷۱ پ
- وینتریتس : ۲۳۶ پ
- ویوما-شکارا : ۴۹۹
- وینفیلد : ۸۱۵ پ
- ه
- هاراپا : ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۳۲
- هاری : ۸۰۲
- هانومات : ۲۴۵
- هدایت : صادق : ۱۰
- هربر : ۴۳ پ، ۲۴۷ پ
- هروس : ۲۴۸
- هزیکاسم ویوگا : ۶۴۵-۶۴۷
- هسته جهانی : ۷۸، ۷۹
- هستی و پیدایش : دردین بودائی : ۱۶۵
- هگل : ۴۳۲
- همه‌خدائی : ۸۰۸-۸۰۹



- هوا : ۵۱۱-۵۱۲  
 هوپکینز : ۲۸۶  
 هر جسون : ۱۷۹  
 هوسرل : ۶۲۶ پ  
 هوگ : ۳۰  
 هولدرلین : ۳۸  
 هوما : ۶۵  
 هومبالت : ۲۸۵  
 هوئن تسه نگک : ۱۲۵  
 هیرانیا کشا : ۲۶۷  
 هیری یانا : ۷۳۲، ۷۲۷، ۳۵۴ پ  
 هیماوات : ۹۶  
 هینایانا : ۱۶۹، ۱۲۳  
 هیولا اولی : ۵۶۷، ۵۵۹

## ی

- یاجورودا : ۷۶۶، ۸۹، ۴۴  
 یاداوا : ۲۷۲، ۲۷۱  
 یاسپرس : ۴۱۳ پ  
 یاسومیترا : ۳۴۴  
 یاشودا : ۱۳۴  
 یاکبی : ۷۶۷، ۷۳۱، ۵۴۹، ۵۴۸، ۲۳۹ پ، ۲۰۴، ۲۰۰، ۱۹۰ پ، ۱۸۶ پ، ۱۸۴، ۲۸ پ  
 یاکشا : ۳۰۳، ۵۱، ۳۶  
 یاما : ۱۱۶، ۱۰۹  
 یامونا : ۷۹۰، ۲۸۹  
 یاوانا : ۱۲۵، ۱۲۴  
 یشت : ۶۴-۶۱  
 یکتا پرستی : ۲۱۶، ۲۱۱، ۷۷، ۳  
 یکتا پرستی منزله از مفهوم مایا : ۸۰۶-۸۰۳  
 یودیشتری را : ۲۳۸



یوگا: ۱۹، ۹۲، ۱۸۳، ۲۰۸، ۲۳۷، ۲۸۷، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۵۷، ۳۸۶،  
 ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۶۵، ۴۸۵، ۵۴۹، ۵۶۱، ۶۱۸، برای فصل یوگا رجوع شود به:

روانشناسی یا یوگادارشانانا: ۶۲۵-۷۲۴، ۶۴۵

یوگاچارا، ۳۸۶، ۳۹۴، ۴۴۶، ۴۶۵، ۴۷۷

یوگاسوترا: ۵۵۱، ۶۴۸، ۶۴۹

یونگک: ۶۲۶، ۶۲۷ پ



## فهرست نام کتابها و اشخاص و اصطلاحات<sup>(۱)</sup>

### A

abādha : ۸۶۴	abhyupagama - siddhānta : ۴۵۳
abādhitārthaviṣaya jñānatva : ۸۶۴	acetana : ۵۰۹
abhaga mūdra : ۲۵۹	achalā : ۱۷۷
abhāva : ۴۸۲، ۴۸۳، ۵۰۳، ۵۲۲، ۷۳۵، ۷۵۴	acid : ۲۳۱، ۲۳۳، ۷۹۲، ۷۹۸، ۸۰۱
abheda : ۷۹۷	acintya : ۴۰۷، ۸۲۷
Abhidhamma : ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۵۵	aḍharma : ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۴۱، ۵۳۱، ۵۳۴
Abhidhamma piṭaka : ۱۳۰	adhikaraṇa - siddhānta : ۴۵۳
Abhidharmakoś'a : ۳۴۲، ۳۴۸پ، ۳۶۳پ، ۳۶۵پ، ۳۷۶پ، ۳۸۶، ۴۱۱	adhibhūtam : ۹۴
Abhidharmakoś'avākhyā : ۳۴۴	adhipatiphalam : ۳۵۲
Abhidharmakoś'abhāṣya : ۳۴۴	adhipati - pratyaya : ۳۴۹، ۳۷۴پ
Abhidharma : ۳۴۳	adhipateya : ۴۱۵
abhidheyam : ۴۸۸	adhiprajñam : ۹۴
abhigāta : ۵۶۴، ۵۶۵	adhiṣṭhāna : ۵۸۳، ۸۶۶، ۸۶۸
abhimāna : ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۱۰	adhyāsa : ۴۲۹، ۶۵۲، ۷۸۶، ۸۴۴، ۸۵۸
abhimukhī : ۱۷۷	adhyavasāya : ۵۹۵، ۶۱۵
abhinives'a : ۶۶۱	adhyāropa : ۸۴۵، ۸۴۶
abhūta : ۳۹۵	adravyatva : ۵۱۲
abhyudaya : ۵۰۱	adrṣṭa : ۲۱پ، ۳۶۴، ۳۶۹، ۴۷۴، ۴۹۶، ۵۳۴، ۵۴۳
	advaita : ۱۲۸، ۲۲۴، ۴۹۰، ۴۹۲، ۷۷۳، ۷۷۵، ۷۷۹، ۷۸۲، ۷۸۴، ۸۲۷، ۸۲۹

۱ - اصطلاحات سانسکریت و پالی با حروف عادی، نام رسائل و کتب سانسکریت و پالی با حروف عادی و حرف اول بزرگ، و اصطلاحات اروپائی و نامهای خاص با حروف ایتالیک و حرف اول بزرگ چیده شده است.



advaita-prakarana : ۷۷۱	ajivakāya : ۲۰۰
Advaitavedānta : ۲۸۹، ۴۲۸، ۷۷۰	ajñāna : ۱۰۷، ۸۶۰، ۸۶۸
adveṣa : ۳۷۸	akāraṇavad : ۵۴۲
Aeranyaviṣa : ۶۹	akhyāti : ۷۴۶
agandhavat : ۸۴۷	akliṣṭa : ۶۰۶
agantr : ۴۱۸	Akṣapāda : ۴۴۲
Agni : ۱۶، ۵۲، ۶۷-۷۲، ۲۵۰، ۵۲۰	akṣara : ۳۰۰، ۳۲۵، ۳۳۹
agnihotra : ۱۱۷، ۶۳۶	Akṣobhya : ۱۷۸
agnikhayana : ۸۴، ۸۵	akṣaṇa : ۸۰۰
Agni Purāṇa : ۲۶۶پ، ۲۶۷پ، ۲۶۸پ، ۲۷۴پ، ۲۷۸	akuś'ala-mahābhūmika-dharma : ۳۷۹
agnisamyoga : ۵۱۰	Akutobhayā : ۴۰۹
agunavān : ۵۳۰	alakṣaṇa : ۴۲۹، ۸۲۷
aham : ۵۲۷، ۶۰۰	alātas'anti : ۷۷۱
aham brahmāsmi : ۸۱۰	alika : ۷۴۵
ahamkārah : ۲۱۸، ۲۲۷، ۵۵۵، ۵۵۸، ۵۶۹، ۵۸۰، ۵۹۴، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۱۰، ۶۵۳، ۸۱۷، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۴۰، ۸۴۱،	alokākāś'a : ۲۰۱
aham-pratyaya-gamya : ۷۵۸	alokasamvṛtti : ۴۲۴، ۴۳۰
ahimsā : ۲، ۸۶، ۹۷، ۲۰۸، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۷۹، ۶۶۹	amala : ۷۰۱
Ahura : ۶۰	Ameretāt : ۵۳، ۵۴
aikyam : ۷۹۳	Amesha Spentas : ۵۳
Aitareya Brāhmaṇa : ۶۳۴پ	Amitābha : ۱۷۸
Aitareya Upaniṣad : ۹۸	Amoga siddha : ۱۷۸
ais'varya : ۵۹۵	Ams'a : ۷۶
ajam : ۷۷۳، ۷۷۷	ams'a : ۸۰۰
ajapā : ۶۴۳	amṛta : ۲۶۷
ajīva : ۲۰۴	amṛta-bhoga-bhāgī : ۶۷۳
	anabhilāpya : ۴۰۵
	anādi-ananta : ۸۴۷



anāhata : ۷۱۷	antaryāmin : ۷۹۴، ۸۰۰
anaikāntikah : ۴۵۷	antya : ۵۳۸
Ananta : ۲۶۵	Anthropomorphique : ۶۴
anantasamāpatti : ۶۷۵	anubhāva : ۶۶۵
anapades'a : ۵۲۶	Anugīta : ۵۶۲
anapekṣa : ۵۳۰	anugraha : ۲۲۹، ۲۶۰
anasvara : ۳۵۶	anumāna : ۴۴۶، ۷۴۸، ۶۵۷، ۷۵۲
anātman : ۵۵۳	anumitih : ۴۸۴
anattā : ۱۸۴، ۱۲۸، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۸۹، ۵۵۳	anupalabdhi : ۷۴۸، ۷۵۴
anekāntavāda : ۱۸۹، ۱۹۴، ۱۹۷	anupalabdhi-avyavasthatah : ۴۵۲
aneka-dharma-upapatti : ۴۵۱	Angas : ۱۸۷
aneka : ۵۸۲	Angulimalā : ۱۶۰
Anesaki : ۳۸۸	Anguttara-nikāya : ۱۳۱
anicca : ۱۴۵	añiman : ۷۰۵
anidra : ۷۷۳	añu : ۲۰۳، ۳۶۱، ۵۲۴، ۷۹۶
Anima : ۸۳۲پ	anvaya-vyatireka : ۴۸۸
Animiste : ۱۸۴	anvīkṣikī-vidyā : ۴۳۲، ۴۳۹
animitta : ۴۷۴	anyonyābhibhava : ۵۷۱
animittvam : ۷۷۸، ۷۷۹	anyonyās'raya : ۵۷۲
anirvacanīya : ۷۸۷	ap : ۳۶۲، ۶۰۶، ۶۰۷، ۸۳۵
anirvacanīya-khyāti : ۷۴۵	Apāh : ۵۲
Aniruddha : ۲۱۸، ۵۵۰، ۵۵۶، ۵۶۲	Apāmnāpāt : ۵۲
anitya : ۱۴۵، ۵۸۲	apāna : ۸۳۶پ، ۸۳۷
aniyata-bhūmika-dharma : ۳۸۰	aparajāti : ۵۳۶
anna : ۸۳۴	aparāprakṛti : ۳۰۵
annamayakos'a : ۸۳۴، ۸۳۵	aparavṛtti : ۴۲۵
antahkaraṇa : ۹۵، ۵۲۳، ۶۰۴، ۶۱۰، ۶۵۳، ۸۴۰، ۸۴۳	aparigraha : ۲۰۸، ۶۶۹، ۶۷۰
antahkaraṇāvṛtti : ۸۶۶	apaureṣya : ۳۱، ۷۲۹
antaprajñah : ۸۲۲، ۸۲۷، ۸۲۹	apavāda : ۸۴۵، ۸۴۶
Antarikṣa : ۵۲، ۷۳	apavarga : ۴۴۵، ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۷۳، ۴۷۵
	apasmāra : ۲۵۹
	apekṣā-buddhi : ۵۳۳
	apracarita-sūnyatā : ۴۰۱



aprāpti : ۳۶۸، ۳۸۰  
 apratisamkhyā - nirvāṇa : ۳۶۸  
 apratisamkhyā - nirodha : ۳۸۱  
 aprīti : ۵۷۱  
 aprthaksiddhi : ۷۹۷، ۷۹۳  
 apūrva : ۲۱پ، ۳۶۴، ۳۶۹، ۷۵۶، ۷۳۰  
 apūrva viddhi : ۷۶۲، ۷۶۳  
 Archétype : ۶۲۶  
 arciṣmati : ۱۷۷  
 ardhanarīś'vara : ۲۵۳، ۲۵۷  
 Ardhamāgadhī : ۱۸۷  
 Argumentatif : ۶۹۲  
 arhattā : ۱۵۲  
 arhat : ۱۱، ۱۶۰، ۱۷۱، ۶۲۹  
 Ariṣṭanemi : ۱۸۵  
 Arjuna : ۲۳۸، ۲۷۲  
 Armaiti : ۵۵  
 artha : ۳۲۰، ۴۴۸، ۴۷۳، ۴۸۲، ۵۰۳،  
 ۵۰۴، ۶۹۳، ۷۳۴  
 arthamātra : ۶۹۰، ۶۹۵  
 arthāpatti : ۷۴۸، ۷۵۳  
 arthavāda : ۴۶، ۸۹، ۷۲۸، ۷۶۱، ۷۶۳  
 Arthasamgraha : ۷۳۴، ۷۶۰پ، ۷۶۱پ،  
 arthātmā : ۶۹۶  
 Arthaxshathra : ۵۸  
 Artha s'astra : ۲۱۴، ۲۳۷، ۴۳۲، ۴۳۹  
 arthī - bhāvanā : ۷۶۱  
 arūpa : ۸۰۲، ۸۴۷  
 arūpaloka : ۳۹۳  
 Aruneya : ۹۹  
 Arythmique : ۶۷۷

asad - karaṇa : ۵۷۸  
 asadrūpa : ۷۵۴  
 asaktah : ۳۱۶، ۳۳۵، ۶۱۵، ۶۱۶  
 asamavāyī - kāraṇa : ۴۹۲، ۵۱۶، ۵۳۵،  
 ۷۴۹  
 a - sampramoṣā : ۶۹۱  
 asamskṛta : ۳۶۴  
 asamskṛta - dharma : ۳۸۱  
 Asanga : ۳۴۴، ۳۸۶  
 asat : ۸۰، ۷۴۵، ۸۱۵  
 asatkāryavāda : ۳۴۶، ۴۹۱، ۵۱۵، ۵۷۸  
 asatkhyāti : ۷۴۵  
 Ascertainment : ۵۹۵  
 Asha : ۵۵، ۵۶  
 asmad : ۸۵۹  
 asmita : ۶۶۱  
 asmin sati idam bhavati : ۳۴۸  
 aspars'am : ۸۴۷  
 asranīs : ۶۹  
 Assaji : ۱۳۹  
 asteya : ۲۰۸، ۶۶۹، ۶۷۰  
 Asura : ۶۰، ۶۱  
 asvapnam : ۷۷۳  
 As'vaghōṣa : ۱۴، ۳۵۶، ۳۸۵، ۳۸۷، ۵۶۰،  
 ۵۶۲  
 as'vamedha : ۸۶، ۵۵۲  
 as'ūnya : ۴۲۷  
 As'vāttha : ۷۰، ۱۰۷، ۳۲۹  
 As'vin : ۵۲  
 Aṣṭhādhyāyī : ۲۳۶



Atthasālinī : ۱۳۰  
 atyantata : ۵۶۴  
 atyantavimokṣa : ۴۵۰  
 Atharvas'iras Upaniṣad : ۹۹  
 Atharva Veda : ۶۶، ۷۵، ۷۹، ۶۳۵، ۷۶۶  
 Athos : ۶۴۵  
 Aulūkyā : ۴۹۸  
 Aurobindo : ۳۴، ۳۵پ  
 avakṣepana : ۵۳۵  
 Avalokites'vara : ۴۹، ۱۷۸، ۱۷۹  
 Avalon. A : ۲۵۴پ، ۲۵۷  
 avasthā-traya-sākṣī : ۸۱۷  
 avatāra : ۲۱۶، ۲۳۷، ۲۴۷، ۳۳۱، ۷۲۳،  
 ۸۰۰، ۸۰۲، ۸۰۴  
 avayavidravaya : ۵۰۷  
 avayava : ۴۴۵، ۴۵۴  
 avibhāga : ۶۹۳  
 avidyā : ۱۲۹، ۱۵۵، ۱۵۶، ۳۶۰، ۳۷۲،  
 ۳۸۰، ۳۸۸، ۴۲۳، ۵۹۷، ۶۶۰، ۶۶۱،  
 ۶۶۲، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۹۶، ۸۱۰، ۸۱۳،  
 ۸۴۸، ۸۶۵  
 avighna : ۳۵۰  
 avijjā : ۱۲۹، ۱۵۵، ۱۵۶  
 avijñāpti : ۳۶۳، ۳۷۷  
 avikārya : ۲۹۹  
 avikṛtiḥ : ۵۶۸  
 aviveka-rūpatvāt : ۸۲۵  
 avyakta : ۳۲۵، ۳۳۹، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۹،  
 ۵۸۲  
 avyapades'yam : ۸۲۷

avyāpi : ۵۸۲  
 avyayam : ۸۴۷  
 Awakening of Faith : ۳۸۶  
 Axia Mundi : ۷۰، ۳۲۸، ۷۱۶  
 ayam ātmā brahma : ۸۰۷، ۸۰۹  
 ayaugapadya : ۵۱۵  
 ayuta-siddhi : ۴۸۲، ۵۳۹

### Ā

ābhāsa : ۴  
 ādhārya-dhāra : ۵۳۹  
 ādhibhautika : ۵۰۰، ۵۶۵  
 ādhidaivika : ۵۰۰، ۵۶۵، ۸۰۵  
 ādhyātmika : ۵۰۰، ۵۶۵، ۵۰۸  
 Ādibuddha : ۱۷۸  
 ādikavya : ۲۴۳  
 Āditya : ۵۶، ۶۰، ۷۲، ۷۵، ۷۷  
 Āgamas : ۲۲۲، ۲۲۳پ  
 āgamana : ۴۲۵  
 āgama prakaraṇa : ۷۷۱  
 āgamikam : ۵۲۷  
 āhāra : ۶۸۰  
 ājñā : ۷۱۷، ۷۱۹  
 ākās'a : ۹۳، ۱۱۰، ۱۸۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۵۹،  
 ۳۶۴، ۳۸۱، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۶۶، ۴۹۷،  
 ۵۰۸، ۵۱۲، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۸۳، ۷۱۷،  
 ۷۳۲، ۸۳۵  
 ākās'atanmātra : ۶۰۶  
 ākhyāna : ۲۳۵، ۲۳۷  
 ākhyātatvam : ۷۶۰  
 ākr̥ti-jāti : ۷۴۱



- ākuñcana : ۵۳۵  
 ālambana : ۴۱۵  
 ālambana - pratyaya : ۳۴۹، ۳۷۴ پ  
 Ālvars : ۲۱۹  
 ālaya - vijñāna : ۱۷۴، ۳۸۹، ۳۹۷، ۶۱۸  
 Ālukya dars'ana : ۴۹۷  
 ānanda : ۱۰۶، ۱۲۸، ۸۳۴  
 Ānanda : ۱۲۹  
 ānandabhuk : ۸۲۵  
 Ānandagiri : ۷۸۰، ۷۸۱ پ  
 Ānandajñāna : ۲۸۹  
 ānandamaya : ۸۲۵  
 ānandamayakos'a : ۸۳۲، ۸۴۳  
 ānanda - samādhi : ۶۹۸  
 ānavala : ۲۳۱  
 ānus'ravikah : ۵۶۶، ۵۶۷  
 Āpadeva : ۷۳۴  
 āraṇya : ۸۹  
 Āraṇyakas : ۴۴، ۴۶، ۸۸  
 āriya sacca : ۱۲۹، ۱۴۱  
 āropa : ۳۹۲  
 ārya : ۳۵۷، ۴۴۷  
 Āryadeva : ۴۰۹  
 āryajñāna : ۴۰۷  
 Āryaman : ۷۶  
 ārya satya : ۱۴۱، ۴۲۷  
 āsamjñika : ۳۸۱  
 āsamjñi samāpatti : ۳۸۱  
 āsana : ۶۶۸، ۶۷۴، ۶۷۷  
 āsrava : ۲۰۵، ۲۰۶  
 āstika : ۱۵۰، ۲۰، ۶۳۱  
 ās'raya : ۴۴۸، ۴۷۱، ۵۰۶، ۵۷۱، ۵۷۲  
 ās'rama : ۲۹۵  
 Ātmabodha : ۲۴۸، ۷۸۳  
 ātmabodha : ۳۰۱  
 Ātmabodha Upaniṣad : ۹۹  
 ātmakhyāti : ۷۴۵  
 ātmamāyā : ۳۳۱  
 ātmā - mahā : ۵۵۹  
 ātman : ۱۶، ۲۶، ۹۱، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۱۸،  
 ۱۱۹، ۱۲۸، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۷۳، ۲۹۱،  
 ۳۰۵، ۴۴۸، ۴۶۶، ۴۶۷، ۵۰۰، ۵۰۸،  
 ۵۲۵، ۵۵۳، ۶۴۷، ۷۷۱، ۷۷۳، ۷۷۸،  
 ۷۸۳، ۸۰۷، ۸۰۸  
 ātmavidyā : ۵، ۴۳۴  
 Āvasyaka : ۴۹۷  
 āvṛti : ۸۵۵  
 āvṛti - s'akti : ۸۵۵  
 āyatana : ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۳، ۳۸۲، ۳۸۳،  
 ۴۱۹  
 āyuh : ۲۰۸  
**B**  
 Bacchus : ۲۵۸  
 Baga : ۵۴  
 bahih prajña : ۸۱۸، ۸۲۷  
 bahuprapaṇcalamjagat : ۸۵۰  
 Bai - Ulgān : ۶۴۵  
 Balārāma : ۲۷۱  
 Bali : ۲۶۹  
 Barth. A : ۱۸۵



*Basava* : ۲۳۲  
*Basham* : A. L : ۲۷۲  
*Baudelaire*. C : ۱۰  
*Bādarāyana* : ۷۶۷  
*bādhana* : ۴۵۰  
*Becoming* : ۱۶۵  
*Belvakar*. S. K : ۷۶۸  
*Bengali Baba* : ۶۸۹  
*Benveniste*. E : ۶۳پ  
*Benoist*. L : ۶۴۰پ  
*Bergaigne*. A : ۲۳، ۳۳پ، ۶۰  
*Be-wusstsein* : ۶۲۴پ  
*Bhadanta* : ۳۷۶  
*Bhaga* : ۵۴، ۷۶  
*bhagavat* : ۲۱۶  
*Bhagavad-gītā* : ۲۸۵، ۲۹۲، ۲۹۶پ،  
 ۲۹۷پ، ۲۹۸پ، ۲۹۹، ۳۰۰پ، ۳۰۱پ،  
 ۳۰۲پ، ۳۰۳پ، ۳۰۴پ، ۳۰۵پ،  
 ۳۰۶پ-۳۴۰پ، ۸۷۲پ  
*Bhagavad-gītābhāṣya* : ۲۹۷، ۳۱۱،  
 ۳۱۳پ، ۳۱۹پ، ۳۲۲، ۳۳۰پ، ۳۰۴پ  
*Bhagavad-gītā-bhāṣya-vākhyā* : ۲۸۹  
*Bhagavad-gītā-bhāṣya-vivarana* : ۲۸۹  
*bhakti* : ۱۷۱، ۲۱۱، ۲۱۸، ۲۳۴، ۲۳۷،  
 ۲۸۷، ۲۹۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۳۸، ۶۴۵،  
 ۷۸۹، ۷۹۷، ۸۰۲، ۸۰۵  
*bhaktiyoga* : ۳۱۵  
*bhanga* : ۱۶۳، ۴۲۰، ۴۲۲  
*Bharādvājāvṛtti* : ۴۴۹  
*Bhārati tīrtha* : ۷۸۰  
*Bhaṭṭa* : ۷۳۱، ۷۳۳

*Bhaṭṭadīpikā* : ۷۳۴  
*bhautika* : ۳۵۱، ۳۶۲، ۳۶۳  
*bhavacakra* : ۱۵۶  
*Bhaves'vara* : ۲۶۰  
*Bhaviṣya Purāṇa* : ۲۷۸  
*Bhaviṣṭa* : ۴۰۹  
*Bhāgavata Purāṇa* : ۷۵، ۲۶۵پ، ۲۶۶پ،  
 ۲۶۷پ، ۲۶۸پ، ۲۶۹پ، ۲۷۴پ، ۲۷۸،  
 ۳۰۸  
*Bhāgavata* : ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۸۶، ۳۴۲  
*bhāj* : ۳۲۸  
*bhājana-loka* : ۴۰۳  
*Bhāmatī* : ۷۸۰  
*Bhārata* : ۲۴۳  
*Bhāruchi* : ۷۹۲  
*Bhāsarvajña* : ۴۴۳  
*bhāva-svabhāvas'ūnyatā* : ۴۰۱  
*bhāva* : ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۵، ۵۲۲، ۶۱۵،  
 ۶۱۶  
*bhāvanā* : ۷۶۱  
*bheda* : ۷۹۸، ۷۹۹  
*bhedābheda* : ۷۹۸  
*bhedānām-parimāṇa* : ۵۷۹  
*bhikku* : ۱۷۱  
*bhikṣu* : ۲۹۵  
*Bhīma* : ۲۳۸  
*bhinnāms'a* : ۸۰۲  
*bhogyā* : ۵۸۶، ۵۹۲، ۷۹۳، ۷۹۸  
*Bhoja* : ۶۵۰، ۷۰۵  
*Bhojavṛtti* : ۶۵۰، ۷۰۶پ



- bhoktr : ۵۸۳، ۵۸۶، ۷۵۶، ۷۹۳، ۷۹۸،  
 ۸۳۳، ۸۴۱  
 bhoktrbhāva : ۵۸۴  
 bhūta : ۲۲۷  
 bhūtabhrt : ۳۳۴، ۸۰۸  
 bhūtatathatā : ۱۷۴، ۳۸۷، ۳۸۸  
 bhūtādi : ۶۰۱، ۶۰۶، ۶۰۷  
 bīja : ۲۵۷، ۴۰۴  
 bīja-samādhi : ۶۹۲  
 Bloom. H. A : ۶۴۶  
 Bloomfield. M : ۱۰۲، ۱۰۲پ  
 bodha : ۴۷۶  
 Bodhāyana : ۷۹۱  
 boddhi : ۱۷۵  
 Bodhicaryāvatāra : ۴۰۹  
 Bodhidharma : ۱۸۱  
 Boddhisattva : ۴۹، ۱۳۲، ۱۷۵  
 bodddhisattvam : ۶۸۳، ۷۰۰  
 bodhisattvācharya : ۱۷۲  
 bodddhisattvayāna : ۱۷۲  
 Bogu : ۷۶  
 Boehme. J : ۳۷  
 brahmacarya : ۲۰۸، ۶۶۹، ۶۷۰  
 brahmacarin : ۲۹۵  
 brahma-mīmāṃsā : ۸۶۵  
 brahman : ۱۶، ۱۰۱، ۱۲۸، ۵۲۰، ۸۰۷  
 brahma-nirguṇa : ۴۲۹  
 Brahmāṇḍa Purāṇa : ۲۷۸  
 Brahma Purāṇa : ۲۶۷پ، ۲۷۸  
 brahmapūra : ۶۸۳، ۸۳۲  
 Brahma samāj : ۱۰۱  
 Brahma sūtra : ۱۷، ۲۸۸، ۷۳۲، ۷۶۶،  
 ۷۶۷، ۷۹۹پ  
 Brahmasūtrabhāṣya : ۱۰۵پ، ۵۸۷پ،  
 ۸۰۸پ، ۸۳۳پ، ۸۳۶پ، ۸۳۷پ، ۸۵۰پ،  
 ۸۵۲پ  
 brahmavidyā : ۵، ۴۳۴  
 Brahmavidyopaniṣad : ۹۹، ۶۴۳، ۶۸۴  
 Brahmavairvata Purāṇa : ۲۷۸  
 Brāhmanas : ۱۶، ۴۰، ۴۴، ۴۶، ۵۰، ۸۲،  
 ۸۸، ۸۹، ۹۹، ۲۹۲، ۷۲۵، ۷۲۸، ۷۶۰  
 Brosse. Th : ۶۷۹  
 Brhadāranyakopaniṣad : ۷۲، ۷۳، ۷۴،  
 ۹۰، ۹۸، ۱۰۴، ۱۰۷پ، ۱۰۸پ، ۱۱۳،  
 ۱۵۹، ۸۰۷پ، ۸۰۹پ، ۸۱۰پ، ۸۱۳پ،  
 ۸۱۵پ، ۸۱۹پ، ۸۲۳پ، ۸۵۱پ، ۸۵۲پ  
 Brhaspati : ۵۲، ۲۷۶  
 Brhatī : ۷۳۳، ۷۳۸پ  
 Buddha : ۱۳۲  
 buddhacarita : ۳۸۵، ۵۶۰، ۵۶۲، ۶۳۹  
 Buddhaghōṣa : ۱۹، ۱۳۰، ۱۶۲، ۱۷۰  
 Buddhāpalita : ۴۰۹  
 buddhi : ۲۲۷، ۳۳۴، ۴۴۸، ۴۴۹، ۵۲۳،  
 ۵۳۱، ۵۳۴، ۵۵۵، ۵۸۳، ۵۹۰، ۶۱۰،  
 ۶۵۱، ۶۵۳، ۶۵۹، ۷۵۷، ۸۱۷، ۸۱۹،  
 ۸۲۰، ۸۳۹، ۸۴۵  
 buddhinirmāṇa : ۶۱۰  
 buddhīndriya : ۲۲۸، ۵۹۴، ۶۰۲، ۸۲۰،  
 ۸۴۰  
 buddhisamvid : ۶۸۳  
 buddhisāmya : ۴۵۲



*Burch. G* : ۱۹۴پ، ۱۹۵پ، ۱۹۷پ

*Burnouf. E* : ۳۸۸، ۳۸۹پ

### C

caitta : ۳۶۵، ۶۲۶پ

caitta-dharma : ۳۷۸

cakra : ۲۶۳

cakravartin : ۱۳۳، ۱۷۷

cakṣurindriya : ۳۶۰، ۳۷۷

cakṣur-vijñāna-dhātu : ۳۸۳

cakṣur-vijñāna : ۳۹۶

cakṣus : ۳۷۴، ۶۰۲، ۸۲۰

calam : ۵۷۱

*Caligo* : ۵۷۴

*Camus. A* : ۱۰

*Candra* : ۴۴۹

*Candrakīrti* : ۱۳، ۴۰۹

Caraka : ۵۶۱

*Cartésianisme* : ۳۷

caturāṇuka : ۵۴۲

caturmukha : ۲۷۵

caturvarṇa : ۳

Catus'atakah : ۴۰۹

*Cārvāka* : ۱۵، ۲۱۳

*Centrifuge* : ۵۷۵

*Centripète* : ۵۷۵

ceṣṭa-indriya : ۴۴۸

cetanā : ۱۶۰، ۱۲۰، ۳۵۱، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۶،

۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۸

cetamukha : ۸۲۵

cetanās'akti : ۵۶۶

chala : ۴۴۵، ۴۵۹

*Chamanisme* : ۶۳۷

*Chang* : ۱۸۱

Chāndogyopaniṣad : ۷۶، ۹۸، ۱۰۵، ۱۰۸پ،

۱۱۲پ، ۳۲۵، ۳۲۷، ۶۸۳پ، ۸۰۷پ،

۸۰۹پ، ۸۱۱پ، ۸۱۶پ، ۸۳۲پ، ۸۵۱پ،

۸۵۲پ

*Chatterjee. B. K* : ۴۳پ

Cheda sūtras : ۱۸۷

*Chidambaram* : ۲۵۹

*Chose en soi* : ۳۶۶

*Chose sans plus* : ۴۰۵

cidacidmis'ra : ۸۵۳

cira : ۵۱۵، ۵۱۶

cit : ۷۹۲، ۷۹۹، ۸۰۱، ۸۶۶

citra : ۵۳۱

citta : ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۹۶، ۳۹۹، ۵۲۳، ۶۰۴،

۶۲۶پ، ۶۵۳، ۸۱۹، ۷۲۰، ۸۴۰

cittabhūmi : ۶۵۴

cittakāla : ۷۷۳

cittakṣana : ۱۶۴

citta-mahābhūmika-dharma : ۳۷۸

citta-manas-vijñāna : ۳۷۸

cittamātrā : ۳۹۵

cittavṛtti : ۶۸۱، ۸۶۵، ۸۱۷

cittavṛttinirodha : ۳۰۶

*Clarke Warren. H* : ۱۶۲پ

codana : ۷۲۹، ۷۳۵، ۷۶۰

codanālakṣana : ۷۳۴

*Cogito ego sum* : ۶۰۱



*Coïncidentia oppositorum* : ۵۷۵، ۸۵۵

*Cola* : ۷۹۰

*Colebrooke. H. T* : ۱۰۱، ۵۷۴، ۵۹۵پ

*Concentration* : ۶۸۸

*Contemplation* : ۶۸۸

*Conze. E* : ۳۵۲

*Coomaraswamy. A. K* : ۳پ، ۲۸، ۴۱پ،

۱۳۳، ۱۷۰پ، ۱۷۱پ، ۳۲۸پ، ۸۰۸پ،

۸۴۸پ

*Corbin. H* : ۷۱۹ : ۷۲۰پ

*Corpus* : ۸۳۲

*Cosmogonie* : ۲۳۸، ۲۷۷

*Cosmologie* : ۲۷۷، ۸۲۳پ، ۸۴۹

*Cowell. E. B* : ۱۰۲، ۲۱۳پ

*Cruz (San Juan de la)* : ۲۹۱، ۶۴۶

*Cullavagga* : ۱۴۲

## D

*Dadistan-i-Dinik* : ۱۱۱پ

*Daeva* : ۶۰

*dahara* : ۸۳۲

*daiva-yajña* : ۳۲۲

*dama* : ۲۹۵

*Daniélou. A* : ۲۸، ۷۳پ، ۷۵پ، ۲۶۳پ،

۲۶۶پ، ۲۶۷پ، ۲۶۸پ، ۲۷۰پ،

۲۷۱پ، ۲۷۴پ، ۵۷۵

*Dante. A* : ۳۲۸

*Dandin* : ۲۳۶

*Darmesteter. J* : ۵۳پ

*dars'ana* : ۵، ۲۰، ۱۷۱، ۴۳۲، ۶۳۱

*Dasgupta. S* : ۲۷، ۴۷پ، ۹۰پ، ۱۱۴پ،

۱۶۳پ، ۱۶۸، ۱۸۸پ، ۱۹۷پ، ۳۲۷پ،

۳۸۴پ، ۳۹۸پ، ۶۰۷پ، ۶۰۹پ، ۶۱۰پ،

۶۴۷پ، ۶۴۸پ، ۶۴۹پ، ۶۶۴پ،

۷۴۴پ، ۸۶۶پ

*das'a-bhūmi* : ۱۷۶

*das'anārtham* : ۵۹۱

*Das'apadārtha s'astra* : ۴۹۹

*Das'aratha* : ۲۴۳

*Das'as'lakī* : ۷۹۸

*David-Neel. A* : ۶۴۱

*Davies. J* : ۵۵۲، ۵۷۴پ، ۵۸۴، ۵۹۸پ،

*Dyaus* : ۵۱، ۵۶، ۵۷، ۶۸، ۷۳، ۲۵۰

*Dyonisos* : ۳۴پ

*dāna* : ۱۷۶

*dākṣināyana* : ۳۲۵

*De Anima* : ۶۰۴

*deha-āyatana* : ۴۰۳

*dehin* : ۲۹۸

*Délibération* : ۶۹۲

*Delphes* : ۸۰۸

*Demeter* : ۴۹

*des'a* : ۴۶۶

*Deussen. P* : ۲۸، ۸۸، ۸۹، ۱۰۲، ۱۰۵،

۱۱۲پ

*Devakī* : ۲۷۱

*Devatama* : ۸۱۰

*devayāna* : ۱۰۸، ۳۲۵

*Devenir* : ۱۶۵

*Dhammapada* : ۱۳۱، ۱۴۵پ، ۱۶۰پ



Dhamma chakka pavattanasutā : ۱۳۱	<i>Dhyānibuddha</i> : ۱۷۸
Dhammasaṅgāṇi : ۱۳۱	<i>Digambara</i> : ۱۸۶
dharma : ۲۱، ۲۶، ۵۶، ۱۲۲، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۷۰، ۱۷۵، ۲۰۰، ۲۴۱، ۲۷۰، ۲۸۲، ۲۹۳، ۳۱۹، ۳۵۶، ۳۵۹، ۴۰۱، ۴۱۱، ۴۱۴، ۴۲۲، ۴۹۶، ۴۹۹، ۵۳۱، ۵۳۴، ۵۴۸، ۵۹۵، ۷۲۹، ۷۳۴، ۷۷۶	<i>Dignāga</i> : ۱۳، ۳۶۶، ۴۴۲، ۴۷۷
dharma - adharma : ۴۷۳، ۶۱۶	di's : ۴۶۶، ۵۰۸، ۵۱۹
dharmadhātu : ۳۸۷	Dīgha nikāya : ۱۳۰، ۱۵۴
dharmakāya : ۱۷۴، ۳۸۷، ۳۸۹	dīkṣa : ۲۰۸، ۲۲۹
<i>Dharmakīrti</i> : ۴۷۷	dos'a : ۴۴۸، ۴۵۰
dharmamegha : ۱۷۸	<i>Dramida</i> : ۷۹۲
dharma - - megha - samādhi : ۶۹۸	draṣṭr : ۵۸۶
dharmanairātmya : ۱۷۳، ۴۰۲	draṣṭṛtvam : ۵۸۹
<i>Dharmarāja</i> : ۷۸۰	dravatva : ۵۳۱
<i>Dharma sūtra</i> : ۴۸	dravya : ۱۸۹، ۵۰۳، ۷۴۱، ۷۴۹، ۷۹۲
dharmas'āstra : ۲۳۷	dravyānaya : ۱۹۱
dharmavis'eṣa : ۵۰۲	dravyatva : ۵۰۶، ۵۳۶
dharmīn : ۷۹۹	dravyayajña : ۳۲۲
dhāraṇa : ۶۴۵، ۶۶۸، ۶۸۲، ۶۸۶، ۶۸۷	dravyās'rayī : ۵۳۰
dhātu : ۳۸۳، ۷۶۰	<i>Drūj</i> : ۵۸، ۶۳
Dhātukathā : ۱۳۱	Dr̥gdr̥s'yaviveka : ۷۸۰، ۸۴۹پ
dhī : ۲۹۵	dr̥k : ۸۱۷
<i>Dhrtarāṣṭra</i> : ۲۳۸	dr̥ṣṭānta : ۴۴۵، ۴۵۲
dhyāna : ۱۴۰، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۱، ۴۰۷، ۶۴۵، ۶۶۸، ۶۸۲، ۶۸۴، ۶۸۷، ۶۸۸، ۸۱۱	dr̥s'ya : ۵۸۶، ۸۱۷
dhyānayoga : ۳۰۷	<i>Duchesne Guillemin, J</i> : ۵۸پ
Dhyānabindūpaniṣad : ۶۴۳، ۶۸۴	duhkha : ۱۴۵، ۳۵۶، ۴۴۸، ۵۳۱، ۵۳۴
<i>Dhyāniboddhisattva</i> : ۱۷۸	duhkameva sarvam vivekinah : ۶۵۰
	duhkhasamyoga - viyoga : ۳۱۲
	duhkhatraya : ۵۶۴
	<i>Dumézil, G</i> : ۲۸، ۴۹، ۵۰، ۵۶، ۵۹پ، ۶۰، ۶۱
	<i>Duperron, A</i> : ۱۰۱



*durangamā* : ۱۷۷

*Durgā* : ۲۰۱

*Duryodhana* : ۲۳۹، ۲۹۱

*dvaita* : ۲۹۰

*Dvaitādvaita* : ۲۹۰، ۷۹۷

*dvanda-sahanam* : ۶۷۲

*dvani* : ۷۳۸

*dvāpara* : ۴۰، ۲۷۰، ۲۸۱، ۷۱۰

*dveṣa* : ۵۳۱، ۵۳۴، ۶۶۱

*dvitīyapāda* : ۸۲۱

*dvīpa* : ۲۶۷

*dvyanuka* : ۵۴۲

*Dyauspitā* : ۵۶

## E

*Eckhart. M* : ۳۷

*Eggling. J* : ۸۵

*eka* : ۵۲۹

*ekabuddhi* : ۶۹۶

*ekarasa* : ۷۹۵

*ekastha* : ۳۳۶

*ekatānatā* : ۶۸۵پ

*ekatvam* : ۸۵۱

*ekāgra* : ۳۰۹، ۶۵۴

*ekāgratā* : ۶۴۴، ۶۶۸، ۶۸۲، ۸۳۹

*ekānta* : ۱۹۴، ۵۶۴

*ekāntin dharma* : ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۱۹

*ekārtha* : ۴۲۴

*ekātmapratyayasāram* : ۸۲۷

*ekībhūta* : ۸۲۵

*ekonaviṃśatimukha* : ۸۱۸، ۸۲۲

*Elephanta* : ۲۵۷

*Eliade. M* : ۲۷۰، ۴۲پ، ۶۱پ، ۶۶پ،

۵۷۶پ

*Eliot. C* : ۲۱۷، ۲۲۳، ۳۸۵

*En-stasis* : ۶۴۲، ۶۸۹

*Essentia* : ۵۷۴

*Esotérique* : ۹۶

*es'varyānais'varya* : ۶۱۶

*Evans. W. Y* : ۷۱۶

*Exegèse spirituelle* : ۷۲۰

*Ex-nihilo* : ۵۷۷ : ۸۴۹

*Ex-stasis* : ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۸۹

## F

*Farnell. L. R* : ۳۵پ

*Fester Wille* : ۵۹۵پ

*Filliozat. J* : ۵۰۷پ

*Frazer. R.W* : ۲۲۲پ

## G

*Gaṇa* : ۲۵۷

*gamana* : ۵۳۵

*gandha* : ۳۶۱، ۳۷۷، ۴۴۸، ۵۰۹، ۵۳۰،

۵۳۲، ۶۰۵، ۶۰۷

*gandharvanagara* : ۳۹۵

*gandhatanmātra* : ۶۰۶

*Ganes'a* : ۲۵۹

*gantr* : ۴۱۷، ۴۱۸

*Garbe. R* : ۲۸، ۲۸۵، ۵۵۰، ۵۵۲، ۵۵۳،

۵۵۴، ۵۵۶

*garbha* : ۳۰۱، ۸۲۳پ

*garbhagrha* : ۲۵۷



gariman : ۷۰۵  
 Garuda : ۲۶۴  
 Garuda Purāṇa : ۲۷۸  
 gati : ۴۱۷  
 Gauḍapāda : ۱۴، ۵۸۴، ۷۶۹  
 Gauḍapādiya kārīkā : ۷۶۹، ۷۷۲پ،  
 ۷۷۳پ، ۷۷۴پ، ۷۷۵پ، ۷۷۶پ، ۷۷۷پ،  
 ۷۷۸پ، ۸۳۰  
 Gautama : ۱۳۲، ۴۳۹، ۴۴۲  
 Genesis : ۷۰، ۸۱۶  
 ghana : ۸۲۵پ  
 Ghate. V. S : ۷۶۸، ۷۸۱پ، ۷۸۳پ، ۷۹۳پ،  
 ۸۰۱پ، ۸۰۵پ  
 ghrāṇa : ۶۰۲، ۸۲۰  
 ghrāṇa - vijñāna : ۳۹۶  
 ghrāṇa - vijñāna - dhātu : ۳۸۳  
 ghrāṇendriya : ۳۶۰، ۳۷۷  
 Gilson. E : ۵۹۹پ  
 Gītārthasamgraha : ۲۸۹  
 Gītabhāṣya : ۲۹۰  
 Glasenapp. H. von : ۸، ۲۲۵پ، ۴۳۶، ۴۴۲،  
 ۵۵۵، ۷۳۱پ، ۸۰۶  
 Gopis : ۲۷۱  
 gotra : ۲۰۹  
 gotrika : ۲۹۳  
 Govinda : ۷۷۰  
 grahana : ۶۵۹پ  
 grāhaka : ۴۰۳  
 grāhya : ۴۰۳، ۶۵۹

Granet. M : ۳۹پ، ۲۴۹پ  
 Grousset. R : ۸، ۲۸، ۳۷۳، ۴۰۸پ، ۴۱۱،  
 ۴۲۱پ  
 grhastha : ۲۹۵  
 Grhya sūtra : ۴۷  
 Guénon. R : ۲۷، ۳۶پ، ۲۷۰پ، ۲۹۱، ۵۷۴،  
 ۵۷۵، ۶۸۹، ۷۱۵پ، ۸۴۸پ  
 Guérinot. A : ۱۸۶  
 Guhadeva : ۷۹۲  
 guhā : ۸۳۱  
 guna : ۲۰۳، ۳۰۳، ۳۶۷، ۵۰۳، ۵۰۶، ۵۴۸،  
 ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۹، ۵۷۰، ۶۵۳، ۶۵۸،  
 ۷۰۰، ۷۴۹  
 Gunabhadu : ۳۸۶  
 gunatva : ۵۳۶  
 gunavākya : ۷۶۲  
 gunna - vis'eṣa : ۶۱۲  
 Gupta : ۲۵۷  
 gupta - indriya : ۶۷۰  
 Guru : ۷۳۱، ۷۳۳  
 guru : ۲۲۹، ۵۷۱، ۶۳۰، ۸۰۲  
 gurutva : ۵۳۱

## H

Hamsa : ۲۷۵  
 haṁsa : ۶۴۳  
 Hamsopaniṣad : ۶۴۳، ۷۱۵  
 Hanūmat : ۲۴۵  
 Harappa : ۶۳۲  
 Hari : ۸۰۲  
 Harivams'a : ۲۳۸



*hastiniśadana* : ۶۷۵

*hathayoga* : ۶۷۵

*Haug. M* : ۳۰

*Haurvatāt* : ۵۳۵۴

*Hegel. F* : ۴۳۲

*Henothéisme* : ۴۸

*Herbert. J* : ۴۳پ، ۲۴۷پ

*Hesychasme* : ۶۴۶

*hetu* : ۴۱۵، ۴۱۹، ۴۵۴، ۴۸۴، ۵۳۹، ۷۵۴

*hetuman* : ۵۸۲

*hetuprabhava* : ۳۶۰

*hetupratyayas'ūnya* : ۳۵۰، ۳۷۴

*hetvābhāsa* : ۴۴۶، ۴۵۷

*Hetuvādin* : ۳۴۳

*Hieros-gamos* : ۲۵۷

*Himavat* : ۹۶

*Hīnayāna* : ۱۲۳، ۱۶۹، ۴۲۷

*hiranya* : ۸۲۳پ

*hiranyagarbha* : ۷۸، ۷۹، ۲۷۷، ۸۲۳، ۸۳۱

*Hiranya Kas'ipu* : ۲۶۸

*Hiranyākṣa* : ۲۶۷

*Hiriyanna. M* : ۳۵۴، ۷۲۷، ۷۳۲پ

*Historicisme* : ۶۳۷

*hlārtham* : ۸۰۴

*Hoama* : ۶۵

*Hodgson. B. H* : ۱۷۹

*Hölderlin. F* : ۳۸

*Hopkins. E. W* : ۲۸۶

*Horus* : ۲۴۸

*hotr* : ۴۶، ۷۸

*Hrim* : ۲۶۳

*hrdaya* : ۸۳۱

*hrdaya pundarikā* : ۶۸۳

*hrdi* : ۸۱

*Huen Tsiang* : ۱۲۵

*Humanisme* : ۳۷

*Humbolt. W* : ۲۸۵

*Husserl. E* : ۶۲۶پ

# I

*icchā* : ۵۳۱، ۵۳۴

*icchā-dveṣa* : ۴۷۳

*icchā s'aktimān* : ۸۴۲

*Iconographie* : ۱۸۰، ۷۰۸

*Identité suprême* : ۶۸۹

*Illusion cosmique* : ۸۴۸

*Illusion au second degré* : ۸۶۹

*Imago mundi* : ۲۶۴

*Impetus* : ۵۷۴

*Imprégnation* : ۶۶۳

*Inconscient collectif* : ۶۲۶

*Indra* : ۵۲، ۶۴، ۶۷، ۹۵، ۱۳۳، ۵۲۰

*indriya* : ۴۴۸، ۴۷۹، ۶۶۷، ۸۱۷

*indriyārtha* : ۵۲۵

*indriyārthaprasiddhi* : ۵۲۵

*indriyārtha-samnikarṣa* : ۴۷۹، ۵۲۲

*Innini* : ۴۹

*Intellectus agens* : ۵۹۹

*Intentio* : ۵۹۵پ



irāna : ۳۶۲

Isis : ۲۴۸

iṣṭa devatā : ۳۴۰

is'am-juṣṭam : ۸۳۳

is'ana : ۱۰۷، ۵۲۰، ۷۷۲

Is'ana Upaniṣad : ۹۰، ۸۰۸پ

is'itva : ۷۰۶

is'vara : ۱۷۹، ۳۳۶، ۴۳۴، ۴۳۷، ۴۴۳،

۴۷۴، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۶۴۸، ۷۹۸،

۸۱۶، ۸۲۵پ، ۸۳۱، ۸۴۳

Is'vara Kṛṣṇa : ۵۶۳

is'vara-pranidhāna : ۶۷۱، ۶۷۲

itareta-s'ūnyatā : ۴۰۱

itihāsa : ۲۳۵، ۵۰۰

## J

Jacobi. H : ۲۸، ۱۸۴پ، ۱۸۶پ، ۱۹۰پ،

۲۰۰پ، ۲۰۴پ، ۴۳۹پ

jagat : ۳۰۵، ۳۳۶

jāgarita-sthāna : ۴۲۹، ۸۱۸

Jaimini : ۷۲۶، ۷۳۱

Jaiminīyanyāyālāvistara : ۷۳۴

Jaina : ۱۸۳

Jaina sūtras : ۱۸۶، ۱۹۰پ

Jaina-vāttika-vṛtti : ۲۰۰

jalpa : ۴۴۵، ۴۵۶

Jamadāgni : ۲۷۰

Jambu dvīpa : ۶۹، ۷۰۵

Janaka : ۲۴۳

janana : ۵۷۱

japayoga : ۶۴۳

jarā : ۱۴۷، ۳۸۱

jarāmarana : ۱۵۶، ۴۲۵

jarāyu-ja : ۸۳۶

Jaspers. K : ۴۱۳پ

Jātakas : ۱۳۲، ۱۳۴پ

jāti : ۱۵۶، ۲۹۳، ۳۸۱، ۴۴۶، ۴۶۱، ۵۳۷،

۷۳۰

Jayanārāyana : ۴۹۹

Jayanta : ۴۴۳، ۴۶۲

Jeffery. A : ۳۲۸، ۵۹۹پ

Jha. G : ۲۸، ۴۹۸، ۶۸۹، ۷۳۵پ، ۷۵۷پ

jighatsā-pipāse : ۶۷۲

jihvāgra : ۶۸۳

jihvā-vijñāna : ۳۹۶

jihvā-vijñāna-dhātu : ۳۸۳

jihvendriya : ۳۶۰، ۳۷۷

jīna : ۱۸۵، ۲۰۸، ۶۲۹

jīva : ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۰۵،

۷۷۴، ۷۹۵، ۷۹۹، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۳۱،

۸۳۲، ۸۳۵، ۸۴۱، ۸۶۶

jīva brahma nāparah : ۸۳۳

jīvan-mukti : ۱۰، ۲۲، ۱۷۱، ۶۲۹، ۷۰۱

jīvasākṣī : ۸۶۵

jīvastikāya : ۲۰۴

jīvātman : ۲۴۲، ۵۳۰، ۶۸۳، ۸۳۲

jīva-s'arīrah : ۴۸۹

jñāna : ۲۰۸، ۳۳۷، ۴۴۹، ۴۷۹، ۴۸۱،

۵۹۵، ۶۹۲، ۷۹۹، ۸۰۵، ۸۶۴پ

jñānadīpa : ۳۴۰



jñānājñāna : ۶۱۶

jñāna kāṇḍa : ۴۴، ۷۶۶، ۷۹۷

jñānamārga : ۸۹، ۲۹۷

jñāna-s'aktimān : ۸۴۱

jñātr : ۴۶۹

jñāna yajña : ۳۲۲

jñāna yoga : ۳۱۵

jñānendriya : ۸۳۸

jñeya : ۸۶۴پ

jñeyāvarana : ۳۸۹

Johnston. E. H : ۵۵۷، ۵۶۰پ، ۵۶۱

Joug : ۶۳۰

Jungere : ۶۳۰

Jupiter : ۵۶

## K

Kaikeyī : ۲۴۳

kaivala : ۷۰۰

kaivalya : ۵۸۹

kaivalyārtha : ۵۹۱

kaivalyārtham pravṛtti : ۵۸۴

Kaivalya Upaniṣad : ۹۹

kalānu : ۲۰۲

Kali : ۴۰، ۲۷۳

kaliyuga : ۲۷۱، ۲۸۱، ۷۰۹، ۷۱۰

Kalki : ۲۷۴

kalpa : ۱۰۱، ۲۸۳، ۳۳۴، ۶۰۳

kalpadruma : ۷۰۷

kalpanā : ۴۷۸، ۶۹۰، ۷۵۱

kalpanārahita : ۴۲۹

kalpita : ۷۸۷

Kamsa : ۲۷۱

kandha : ۱۵۳پ

Kanabhakṣa : ۴۹۷

Kanabhuj : ۴۹۷

Kanāda : ۴۹۵

Kant. I : ۷۰۹، ۴۳۲، ۷۸۶، ۸۶۷

Kanthaka : ۱۳۵

Kapilavatsu : ۱۳۲، ۵۵۴، ۶۳۹

karana : ۵۲۷

karāṇabhāva : ۵۷۹

karānarūpah : ۸۴۲

karma : ۱۵، ۲۰، ۱۵۸، ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۰۷،

۲۳۱، ۳۳۷، ۳۶۳، ۳۶۶، ۳۶۹، ۴۲۲،

۴۲۷، ۴۷۳، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۶، ۵۶۷،

۶۶۵، ۷۵۹، ۸۴۱

karma kāṇḍa : ۴۴، ۷۶۶، ۷۹۷

karmamārga : ۸۹، ۲۹۷

karma phala : ۳۱۷

karmaphalahetu : ۳۱۸

karma samnyāsa : ۳۰۰

karmatva : ۵۳۶

karmotpattivākya : ۷۶۲

karma-vijñāna : ۳۹۲

karma-vipāka : ۶۶۲

karma-vipāka-abhāva : ۷۰۰

karmayoga : ۳۰۱، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵

karmendriya : ۲۲۷، ۵۹۴، ۶۰۲، ۸۲۰

Karpadin : ۷۹۲



kartr : ۸۴۱  
 kartṛrūpa : ۸۴۲  
 karunā : ۳۹۴  
 Kas'yaṇa : ۱۳۹  
 Kathāvatthu : ۱۳۱  
 Kathenothéisme : ۴۸  
 Kaṭha Upaniṣad : ۹۸، ۱۰۷پ، ۱۱۶پ،  
 ۱۱۷پ، ۳۲۷پ، ۵۵۸پ، ۸۳۲پ،  
 ۸۴۶پ، ۸۴۷پ  
 kaṭu : ۵۳۲  
 kaus'alam : ۳۱۷  
 Kauṣītaki Upaniṣad : ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۸،  
 ۱۰۷، ۵۵۷پ  
 Kauṭilya : ۲۱۴، ۴۳۲، ۴۳۹  
 kavayah satyas'rutah : ۹۷، ۸۱۱  
 kavi : ۹۱  
 Kavyādars'ah : ۲۳۶  
 kāla : ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۴۶۶، ۵۰۸، ۵۱۴  
 Kālacakra tantra : ۷۱۲  
 Kālidāsa : ۲۵۶  
 Kālī : ۲۵۱  
 kālālita : ۴۵۷، ۴۵۹  
 Kālamukhas : ۲۲۰  
 Kāma : ۲۵۶  
 kāma s'astra : ۲۳۷  
 kāmāvas'āyitva : ۷۰۶  
 Kāpalikas : ۲۲۰  
 kāra : ۶۰۰  
 kāraṇa - hetu : ۳۰۰  
 kāraṇa - kārya - vibhāga : ۵۸۱  
 kāraṇas'arīra : ۸۳۴

kāraṇātmānamantarena : ۸۵۰  
 kāraṇāvasthā : ۷۹۴  
 Kārtavīra : ۲۷۰  
 kārya : ۳۱۶  
 kārya - kāraṇa : ۵۳۹  
 kārya - kāraṇa - strotā : ۶۶۲  
 kāryarūpa : ۸۴۲  
 kāryāvasthā : ۷۹۴  
 kavya : ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۳  
 kāya - vijñāna : ۳۹۶  
 kāya - vijñāna - dhātu : ۳۸۳  
 kāyendriya : ۳۶۰، ۳۷۷  
 kāyika : ۱۶۰، ۳۶۳  
 Keith. A. B : ۲۸، ۸۱پ، ۲۵۱پ، ۵۴۰،  
 ۷۹۲  
 Kena Upaniṣad : ۹۵، ۹۸، ۸۱۱پ، ۸۱۲پ  
 Kes'avakāśmrin : ۲۹۰  
 Kcs'avamis'ra : ۴۴۳، ۴۷۹  
 kevala : ۱۸۵، ۲۰۸، ۷۸۴  
 kevala - anvaya : ۴۸۸  
 kevala - vyatireka : ۴۸۸  
 kevalī : ۷۰۱  
 khapuṣpa : ۳۹۵  
 Khāṇḍadeva : ۷۳۳  
 Khuddaka nikāya : ۱۳۱  
 khyātivijñāna : ۳۹۵، ۳۹۷  
 Kiranāvalī : ۴۹۹  
 kles'a : ۳۵۱، ۳۷۲، ۶۶۱  
 kles'a - mahābhūmika - dharma : ۳۷۹  
 kliṣṭa : ۶۵۵  
 kos'a : ۱۰۳، ۸۳۸  
 Kos'ala : ۲۴۳



kotis : ۱۷۳  
 kramamukti : ۷۹۷  
*Kramish. S* : ۸۵پ  
 kriyā : ۴۱۵، ۴۷۳  
*Kṛṣṇa* : ۶۷، ۲۱۶، ۲۷۰، ۲۷۱  
 kṛta : ۳۹، ۲۸۱  
 kṣamā : ۲۹۵  
 kṣaṇa : ۱۴۷، ۵۱۸  
 kṣaṇa bhanga : ۳۶۱  
 kṣaṇitvavāda : ۳۵۲، ۴۷۷  
 kṣānti : ۱۷۶  
*Kṣatriya* : ۱۷، ۵۰، ۱۸۵، ۲۹۴  
 kṣipra : ۵۱۵، ۵۱۷  
 kṣipta : ۶۵۴  
*Kalārṇava tantra* : ۷۱۰، ۷۱۲پ،  
 kulavadhū : ۶۲۲  
*Kumāralata* : ۳۴۴  
*Kumarīla* : ۱۲۵، ۴۲۸، ۷۳۱  
 kuṇḍalinī yoga : ۷۱۴  
 kūrma : ۲۶۶  
*Kūrma Purāṇa* : ۲۶۷، ۲۷۸  
*Kurukṣetra* : ۲۴۰، ۲۹۱  
 Kusumañjali : ۴۴۳  
 kuś'ala - mahābhūmika - dharma : ۳۷۸  
*Kwannon* : ۴۹، ۱۸۰  
*Kwan Yin* : ۴۹، ۱۸۰

## L

labhah : ۳۰۲  
*Lacombe. O* : ۲۸، ۲۸۷، ۷۶۹، ۷۷۰پ،

۷۹۵پ

laghiman : ۷۰۵  
 laghu : ۵۷۱  
*Laghvī* : ۷۳۳  
*lakṣaṇa* : ۳۶۲، ۴۰۲، ۴۲۰، ۴۷۲  
*Lakṣamana* : ۲۴۳  
*Lakulin* : ۲۲۱  
*Lakulis'a pās'upata* : ۲۲۱  
*Langākṣi Bhāskara* : ۷۳۴، ۷۶۰پ  
*Lankāvatāra sūtra* : ۱۸۲، ۳۸۶، ۳۹۵پ،  
 ۳۹۷پ، ۳۹۹پ، ۴۰۰پ، ۴۰۲پ، ۴۰۶،  
 ۴۰۷پ، ۷۷۹  
*Lao Tseu* : ۱۸۲  
*Lassen* : ۲۴۵، ۵۷۴، ۵۹۵پ  
 laukika-jñāna : ۴۰۶  
*La Vallée Poussin. L* : ۱۶۶پ، ۱۷۲پ،  
 ۱۷۵پ، ۱۷۹، ۱۸۰پ، ۳۷۷پ، ۴۰۲-  
 ۴۰۵پ، ۴۲۵پ  
*Lawaih* : ۸۱۵  
*Legato* : ۳۶۲پ  
*Lévi. S* : ۶۳۶  
*Levitation* : ۷۰۵  
*Libido* : ۶۶۶  
 līlā : ۵۴۵، ۷۹۳، ۸۰۳، ۸۵۲، ۸۵۳پ  
 līlāvatī : ۴۹۹  
 linga : ۲۳۲، ۲۵۱، ۲۵۷، ۴۷۲، ۴۸۴، ۶۱۷  
*Linga Purāṇa* : ۲۷۸  
 lingatvam : ۷۶۰، ۷۶۱  
 lingayat : ۲۳۲  
 lingi : ۴۸۴  
*Logos* : ۷۱پ، ۵۹۴، ۵۹۸پ، ۵۹۹



*Logos prophorikos* : ۵۹۸پ

*Logos spermatikos* : ۵۹۸پ

loka : ۷۱۸

lokakṣayakṛt : ۳۳۷

lokākāśa'a : ۲۰۱

Lokaprakāśa'a : ۱۸۷

lokasamvṛtti : ۴۲۴، ۴۳۰

lokasamvṛttisatya : ۴۲۴

lokatraya : ۳۰۶

lokavyavahāra : ۴۲۷

*Lokāyata* : ۱۰۶، ۲۱۳

lokottara-jñāna : ۴۰۷

lokottaratama-jñāna : ۴۰۷

*Lombaire* : ۷۱۷

*Lorinser* : ۲۸۶

## M

*Mac Cullock. J. A* : ۶۳۷

*Macdonell A. A* : ۲۸، ۳۰پ، ۳۱پ، ۴۵پ

۶۵پ، ۷۲پ، ۷۵پ، ۲۳۸پ، ۲۴۷پ،

۲۷۸پ

*Mackenzie. J. S* : ۱۰۲

*Macrocosmique* : ۸۲۱

madhyam : ۴۰۸

madhyasthyam : ۵۸۹

*Magna Mater* : ۴۹

*Mahābhārata* : ۱۷، ۶۷، ۲۳۴، ۲۵۰،

۲۶۷پ، ۲۶۸پ، ۲۷۰پ

*Mahābhāṣya* : ۶۴۹، ۷۳۲

mahā-bhūta : ۳۵۱، ۳۶۲

*Mahadevan. T. M. P* : ۲۲۳

*Mahālamkāra s'āstra* : ۳۸۶

*Mahālingadeva* : ۲۳۳

*Mahānārāyaṇa Upaniṣad* : ۹۸، ۵۱۷

*Mahānidāna suttanta* : ۱۵۵، ۱۶۱

*Mahānirvāṇa tantra* : ۲۵۴، ۷۱۳

mahāpralaya : ۱۰۱، ۲۸۳

*Mahāprannibhāna sutta* : ۱۴۰

mahāsaṅgha : ۱۲۳

mahāsattva : ۱۷۵

mahat : ۵۹۵

mahatbuddhi : ۵۶۹، ۵۹۴، ۸۱۷

*Mahāvagga* : ۱۳۸، ۱۴۸پ، ۱۵۷

mahāvākyam : ۸۱۰

*Mahāvākhyopaniṣad* : ۶۴۳پ

*Mahāvastu* : ۱۷۸

*Mahāvīra* : ۱۸۴

*Mahāyāna* : ۱۱، ۱۲۳، ۱۳۳، ۱۶۹، ۱۷۲،

۲۵۱

*Mahāyānasamparigraha s'āstra* : ۳۸۶

*Mahāyāna sūtra* : ۳۸۶

*Mahāyāna sūtrālamkāra* : ۱۶۱، ۳۸۶

*Mahāyānas'raddhotpāda* : ۳۸۵

*Mahāyāna vimś'aka* : ۴۰۹

mahāyuga : ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۴

mahiman : ۷۰۵

maithuna : ۲۵۷، ۷۱۲

*Maitrāyaṇīya* : ۹۹، ۲۵۰پ، ۵۴۷، ۵۶۰،

*Maitrī* : ۴۸۴، ۴۸۵

*Maitrī Upaniṣad* : ۹۸، ۳۲۷

*Majjhima nikāya* : ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۴۸پ،

۱۶۶، ۱۷۲، ۶۴۰پ



manas : ۸۳۰۱۰۶۰۱۶۳۲۰۵۰۲۱۸۰۲۲۷۰  
 ۳۶۴۰۳۹۲۰۳۹۵۰۳۹۷۰۳۹۹۰۴۴۸۰  
 ۴۴۹۰۴۶۶۰۴۶۹۰۴۷۱۰۴۸۰۰۵۰۸۰  
 ۵۲۳۰۵۲۷۰۵۶۰۰۵۹۴۰۶۰۲۰۶۱۰۰  
 ۶۱۱۰۶۱۲۰۷۵۶۰۸۱۹۰۸۲۰۰۸۳۴۰  
 ۸۳۸۰۷۳۹۰۸۴۰  
 manasika : ۱۶۰  
 Manava dharma s'astra : ۷۹۰۲۹۴پ۰  
 ۲۹۵  
 mana-vijñāna-dhātu : ۳۸۳  
 manipūra : ۷۱۷  
 manomayakos'a : ۸۳۴۰۸۳۸۰۸۴۲  
 manovijñāna : ۳۹۶۰۳۹۷  
 mantra : ۴۰۷۱۷۰۷۲۸۰۷۶۰۰۷۶۳  
 Manu : ۲۷۶۰۲۸۳۰۲۹۵  
 Manusibuddha : ۱۷۹  
 manuṣya : ۱۱۷  
 maunśyaloka : ۳۲۸  
 manvantara : ۲۸۱۰۲۸۴  
 Marā : ۱۳۵  
 Marshall. J : ۲۲۰۰۶۳۳  
 marutvant : ۶۵  
 Maspero. H : ۶۴۳  
 Massignon. L : ۶۴۹  
 Masson-Oursel. P : ۷۶۷۰۷۸۸  
 Mataris'van : ۵۲۰۶۸  
 Mathurā : ۲۷۱  
 matparah : ۳۳۹  
 matsya : ۲۶۶

Matsya Purāna : ۲۵۱۰۲۶۶۰۲۷۴پ۰  
 ۲۷۵پ۰۲۷۸  
 Maurois. A : ۳۷پ  
 Maurya : ۱۲۳  
 Max Müller. F : ۳۰۰۳۳۰۴۸پ۰۱۰۲  
 Mādhva : ۲۱۴۰۲۴۱۰۲۹۰۰۲۹۷پ۰۷۳۴۰  
 ۷۶۶۰۸۰۱  
 Mādhyamika : ۱۷۳۰۱۹۷پ۰۳۵۴۰۳۵۵۰  
 ۴۰۸۰۴۲۸۰۴۶۳۰۷۷۱  
 Mādhyamika kārikā : ۴۰۸۰۴۱۴پ۰  
 ۴۱۵پ۰۴۱۶پ۰۴۱۷پ۰۴۱۹پ۰  
 ۴۲۰پ۰۴۲۱پ۰۴۲۲پ۰۴۲۳۰۴۲۵پ۰  
 ۴۲۶پ۰۴۲۷پ۰۴۲۸پ  
 Māṇḍūkya Upaniṣad : ۹۸۰۷۷۰۰۸۱۸پ۰  
 ۸۲۰پ۰۸۲۱پ۰۷۲۲پ۰۸۲۴پ۰  
 ۸۲۷پ۰۷۳۰۰  
 Māṇḍūkyopaniṣadbhāṣya : ۸۱۸پ۰۸۲۰  
 پ۰۸۲۲پ۰۸۲۶پ۰۸۲۸پ۰۷  
 Mārkaṇḍeya Purāna : ۲۷۶۰۲۷۸  
 mātāpitṛja : ۶۱۴  
 māyā : ۱۴۰۵۷۰۵۸۰۶۴۰۹۵۰۱۰۳۰۱۵۷۰  
 ۲۳۱۰۲۶۰۰۲۶۳۰۳۲۹۰۳۹۳۰۳۹۵۰  
 ۴۲۹۰۴۹۰۰۴۹۴۰۵۶۹۰۶۲۱۰۶۳۶پ۰  
 ۸۱۰۰۸۱۳۰۸۴۵۰۸۴۷۰۷۵۴۰۸۷۱  
 māyāsvapna : ۳۹۵  
 māyopamam : ۷۷۸  
 Medecine-man : ۶۳۷  
 Meditation : ۶۸۹  
 Meghadhūta : ۲۵۶  
 Melander : ۱۵۱  
 Mens : ۶۰۵



- Mental* : ۶۰۵  
*Meru* : ۶۹، ۲۴۶، ۲۶۶، ۵۴۱، ۷۱۶  
*Meykandā* : ۲۳۰  
*Microcosme* : ۷۷  
*Microcosmique* : ۸۲۱، ۸۲۵  
*Milinda Pañha* : ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۵۱پ، ۱۵۹  
*Mind* : ۶۰۵  
*mithuna* : ۵۷۱  
*mithyājñāna* : ۴۴۵  
*Mishra. A. A* : ۱۲۱  
*Mitra* : ۵۰، ۵۲، ۵۴، ۵۶-۶۰، ۷۶  
*Mīmāṃsā* : ۱۹، ۳۲۰، ۳۶۸، ۴۳۱  
*mīmāṃsaka* : ۷۳۹  
*Mīmāṃsanyāya prakāś'a* : ۷۳۴  
*Mīmāṃsā sūtra* : ۳۲۰، ۷۳۱، ۷۳۴پ،  
 ۷۳۷پ، ۷۳۹پ-۷۴۱پ، ۷۴۸پ  
*mleccha* : ۴۴۷  
*Mogallāna* : ۱۳۹  
*moha* : ۳۰۲، ۳۷۹  
*Mohenjo Daro* : ۶۳۲  
*mokṣa* : ۲۲، ۱۱۵، ۱۷۳، ۲۰۸، ۶۲۰،  
 ۷۲۷، ۷۵۵، ۸۰۲، ۸۱۳، ۸۷۳  
*mokṣadharmā* : ۲۳۷، ۵۶۲  
*Monisme* : ۳  
*Monier-Williams. M* : ۳۳  
*Monotheïsme* : ۳  
*Monotone* : ۶۸۵پ  
*Mozart. W. A* : ۳۷  
*mrgatrṣṇā* : ۹۳۵  
*Muṇḍaka Upaniṣad* : ۹۸، ۲۷۶، ۲۹۲،  
 ۸۱۰پ، ۷۳۳پ، ۸۵۱پ، ۸۵۴پ  
*Murti. T. R. V* : ۴۱۱  
*Muthos* : ۲۳۵  
*mūḍha* : ۶۵۴  
*mūladhāra* : ۷۱۶  
*mūla-prakṛti* : ۵۶۸  
*mūrdhani-jyotiṣ* : ۶۸۳  
*mūrti* : ۴، ۶۰۵  
*Mythe* : ۳  
**N**  
*na-ananya na-anyā* : ۸۵۵  
*nabhi* : ۶۹  
*Naciketa* : ۱۱۶، ۱۱۹  
*Naga* : ۵۲۰  
*naigama dravya* : ۱۹۱  
*nairātmya* : ۴۰۰، ۴۰۷  
*nairātmyavāda* : ۳۴۵  
*nais'karmya* : ۳۱۵، ۳۱۹  
*naiyayika* : ۴۶۴  
*Nakula* : ۲۳۸  
*nara* : ۸۱۹  
*Nara-Simha* : ۲۶۸  
*nartakī* : ۶۲۱  
*Naṭaraja* : ۶۴، ۲۵۸  
*nayas* : ۱۹۰  
*nābhicakra* : ۶۸۳  
*Nādobindūpaniṣad* : ۶۸۴  
*Nāgārjuna* : ۱۴۴، ۱۹۴، ۱۵۱، ۳۸۵، ۴۰۸  
*Nāgasena* : ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۹



nāma : ۲۰۹، ۳۴۵، ۳۶۹، ۸۱۵

nāmadheya : ۷۲۸، ۷۶۰، ۷۶۴

nāmakāya : ۳۶۸، ۳۸۱

nāma-rūpa : ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۲، ۳۴۵،

۷۹۴

nāmika : ۲۹۳

nānartha : ۴۲۴

nānātvam : ۶۰۲، ۸۵۱

Nāradiya Purāṇa : ۲۷۸

Nārāyana : ۷۱، ۲۲۳پ

Nārāyana Upanisad : ۹۹

Nāsatya : ۵۲، ۵۴

nāsikāgra : ۶۸۳

nāstika : ۲۰

nibhāna : ۱۶۵

nidāna : ۱۵۵

nidrā : ۶۵۸

Nietzsche, F : ۱۱

nigama : ۴۳۸، ۴۵۴، ۴۵۵

nigamana : ۴۲۵

nigrahassthāna : ۴۴۶، ۴۶۲

Nihilisme : ۴۲۴

Nihiliste : ۴۲۷

nihsarana - mokṣa : ۳۷۱

nihsvabhāva : ۳۹۵، ۴۰۰، ۴۱۷

nihs'reyasa : ۵۰۱

nihs'reyasādhigamah : ۴۴۵

Nikāyas : ۱۳۰، ۱۳۱

nikāya sabhāgatā : ۳۸۱

Nimbarka : ۲۹۰، ۷۶۶، ۷۸۰، ۷۹۷

nimitta : ۴۹۲، ۵۱۶، ۸۵۴

niravayana : ۷۹۵

nirbījasamādhi : ۶۹۲

nirguna : ۷۸۵، ۸۱۵

nirjarā : ۲۰۶

nirmāṇa kāya : ۱۷۵

nirṇaya : ۴۴۵، ۴۵۶

nirodha : ۱۸۰، ۱۴۷، ۲۰۶، ۳۶۰، ۳۹۵،

۴۲۴

nirodha - samāpatti : ۳۸۱

niruddha : ۶۵۴

nirupabhogam : ۶۱۵

nirvāṇa : ۷۴۹، ۱۶۵، ۱۶۸، ۳۵۵، ۴۲۴

nirvicāra : ۶۹۳، ۶۹۷

nirvikalpa : ۲۰۰، ۳۹۲، ۴۲۹، ۴۷۶، ۴۷۹،

۶۰۳، ۷۵۱، ۷۷۵

nirviṣayam : ۷۷۸

nirvis'eṣa : ۶۰۵، ۷۸۴، ۸۰۲

nirvitarka : ۶۹۲، ۶۹۴

nis'caya : ۸۴۰

niṣedha : ۸۹، ۷۲۸

niṣyandaphala : ۳۵۱، ۳۵۲

nitya : ۵۴۱، ۷۷۷، ۸۴۷

nityadravya : ۵۳۸

nitya - karma : ۷۵۹

nityatva : ۵۱۲

nityayukta : ۳۳۹

nītidharma : ۲۳۷

nivṛtti : ۲۳۴، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۱۹

niyama : ۵۷۱، ۶۶۸، ۶۸۱

niyamavidhi : ۷۶۲، ۷۶۳



niyata : ۶۱۵  
 Nouménal : ۸۶۷  
 Noumene : ۹  
 Nous : ۸۱ پ، ۵۹۸  
 Novalis, F : ۳۸  
 Numa : ۵۹  
 nyāya : ۱۹، ۴۳۱، ۴۳۷، ۴۳۸، ۷۲۶  
 Nyāyabhāṣya : ۴۴۱  
 Nyāyabindu : ۴۴۲  
 Nyāyakandalī : ۴۹۹، ۵۴۴  
 Nyāyakanikā : ۷۳۳  
 Nyāyamañjarī : ۴۴۳، ۷۴۴ پ  
 Nyāyanibandha prakāś'a : ۴۴۳  
 Nyāyanirnaya : ۷۸۰  
 Nyāyaratnamālā : ۷۳۳  
 Nyāyasāra : ۴۴۳  
 Nyāya sūtra : ۴۴۲، ۴۴۵ پ، ۴۴۶ پ-۴۵۲ پ،  
 ۴۵۴ پ، ۴۵۵ پ-۴۶۵ پ، ۴۷۵ پ،  
 ۵۲۳ پ، ۵۲۴ پ  
 Nyāyasūtravivarana : ۴۴۳  
 Nyāyatātparyamaṇḍana : ۴۴۳  
 Nyāya-Vaiś'eṣika : ۱۳، ۳۷۴  
 Nyāyavārttikatātparyatīkā : ۴۴۳  
 Nyberg : ۶۱

## O

Oldenberg, H : ۱۶، ۵۲، ۶۷، ۷۲، ۲۵۰،  
 ۵۲۰، ۱۲۷ پ، ۱۳۸ پ، ۱۶۱ پ، ۱۶۴ پ  
 Om : ۲۵۹، ۶۷۲، ۶۸۴ پ، ۷۳۰، ۸۳۱  
 omkārah : ۳۳۵

Om mani padme hūm : ۱۸۱

Omphalos : ۶۹

Optatif : ۷۶۰

Orgie : ۲۵۸

Osiris : ۲۴۸

Otto, R : ۲۷۶

Ouranos : ۶۰، ۲۵۷

## P

padārtha : ۴۹۸، ۵۰۳

Padārthadharmasamgraha : ۴۹۸، ۵۰۹ پ،

۵۱۰ پ، ۵۱۳ پ، ۵۱۵ پ، ۵۱۸ پ،

۵۲۱ پ، ۵۲۳ پ، ۵۲۶ پ، ۵۲۷، ۵۲۹ پ،

۵۳۲ پ، ۵۳۳ پ، ۵۳۴ پ، ۵۳۶ پ،

۵۳۸ پ، ۵۳۹ پ، ۵۴۰ پ، ۵۴۴ پ

padma : ۷۱۶

Padmapāda : ۷۸۰

Padmapāni : ۱۸۰

Padma Purāṇa : ۲۶۷ پ، ۲۶۹ پ، ۲۷۸

padmāsana : ۶۷۵

Paganisme : ۳

Pahlava : ۱۲۵

pakṣa : ۴۸۹

Panthéisme : ۸۰۸

pañca - bhūta : ۵۰۸، ۵۹۴، ۸۳۵

Pañcadas'ī : ۷۸۰

pañcakoś'a : ۷۸۶

Pañcapādika : ۷۸۰

Pañcarātra : ۲۱۶، ۲۲۳، ۲۸۶، ۳۱۴

Pañcas'ikha : ۵۶۱

Pañjikā : ۴۰۹



paṇḍit : ۱۰۰، ۲۹۹  
 pangu-andhavat : ۵۹۱  
 parabhāva : ۴۱۹  
*Paradiso* : ۳۲۸  
 parajāti : ۵۳۶  
 param : ۳۱۶  
 parama-mahattvam : ۵۳۳  
 paramāṇu : ۳۶۱، ۳۷۶، ۵۴۱  
 paramārtha : ۴۰۶، ۴۲۴، ۷۷۹  
 paramārthasatya : ۴۲۳، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۰  
 paramārthāryajñānamātrās'ūnyatā : ۴۰۱  
 paramātman : ۲۴۲، ۳۰۵، ۳۰۸، ۳۰۹  
 parāmprakṛti : ۳۰۵  
 parārtha : ۴۸۸  
 paraspara-vilakṣaṇa : ۶۱۲  
*Paras'urāma* : ۲۶۹  
 paratah-prāmāṇya : ۴۷۶، ۴۷۸  
 paratantra : ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۶، ۵۸۲  
 paratvāparatve : ۵۳۱، ۵۳۴  
 parāvṛtti : ۳۹۷  
 parijñātā : ۸۶۴پ  
 parikalpa : ۳۹۵، ۴۰۲، ۴۰۶  
 parimaṇḍala : ۵۴۱، ۵۴۳  
 parimāṇi : ۵۳۰  
 parimiti : ۵۳۳  
 parināma : ۲۰۳، ۵۷۷، ۶۶۲، ۷۹۵، ۸۰۰  
 parināmavāda : ۳۶۲پ، ۴۹۰  
 parisamkhyā viddhi : ۷۶۳  
 pariṣpanda : ۵۴۳  
 pariṣpanna : ۴۰۲، ۴۰۶

paris'eṣa : ۵۱۳  
 paritantra-siddhānta : ۴۵۳  
 parityāga : ۵۸۸  
*Parīkṣāmukhasūtra* : ۱۹۹  
*Parjanya* : ۵۲  
*Parjiter. F. E* : ۲۷۸، ۲۷۹پ  
 parokṣa : ۱۹۹  
*Parthas'ārathi Mis'ra* : ۷۳۳، ۷۳۷  
*Parvātī* : ۲۵۷  
 paryāyanaya : ۱۹۳  
*Pascal. B* : ۱۰  
 pas'a : ۲۳۱  
 pas'cāt : ۴۶۳  
 pas'u : ۲۳۱، ۷۱۲  
*Pas'upati* : ۱۷۰، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۵۱،  
 ۴۳۱  
 pas'utva : ۵۳۷  
*Patañjali* : ۶۳۱  
*Pali* : ۲۳۱  
 paṭiccasamuppāda : ۱۵۴  
 Paṭthāna : ۱۳۱  
 pāda : ۳۶۹، ۵۰۳، ۶۰۲، ۸۲۰، ۸۳۸  
 pādakāya : ۳۶۸، ۳۸۱  
 prāgbhāva : ۴۹۱  
 pāṇi : ۶۰۲، ۸۲۰، ۸۳۸  
*Pānini* : ۷۰۲، ۳۶۰، ۶۴۹  
 pāpa : ۶۷۰  
 pāramārthika : ۴۲۹، ۷۸۶، ۸۴۱پ، ۸۶۴،  
 ۸۶۷، ۸۷۰  
*Pārs'va* : ۱۸۵



pāyu : ۶۰۲، ۸۲۰، ۸۳۸  
*Pensée élaboratrice* : ۸۴۱  
 phala : ۴۴۸، ۴۵۰  
 phala<sup>tr</sup>ṣṇā : ۶۶۶  
 phalāya-guṇa-vākya : ۷۶۲  
 phalavākya : ۷۶۲  
 phassa : ۱۵۶  
*Phénoménal* : ۸۶۷  
*Phénoménologie* : ۶۲۶ پ  
*Philo-sophia* : ۵  
*Physique* : ۸۲۱  
 pitryāna : ۱۰۸، ۳۲۵  
*Plexus* : ۷۱۶  
*Plexus caverneux* : ۷۱۷  
*Plexus laryngien Pharyngien* : ۷۱۷  
*Plexus sacro-coccygien* : ۷۱۶  
*Pneuma* : ۷۷  
*Polythéisme* : ۳، ۴۸  
*Positivisme* : ۳۸  
 Prabandha : ۷۹۱  
*Prabhākara* : ۷۳۱، ۷۳۸ پ  
 prabhākāri : ۱۷۶  
 pradhāna : ۵۵۹، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۹۱  
*Pradyumna* : ۲۱۸  
*Prahlāda* : ۲۶۸  
*Prajāpati* : ۷۷، ۸۷، ۲۵۰، ۲۷۶، ۸۱۹ پ،  
 ۸۲۱ پ  
 prajñā : ۱۷۶، ۳۷۳، ۴۰۵، ۶۲۸، ۷۷۲،  
 ۸۲۵، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۴۸

prajñānaghana : ۸۲۵، ۸۲۷  
*Prajñākaramati* : ۴۰۹  
*Prajñāpāramitā* : ۱۵۱، ۱۸۲، ۳۸۶  
 prajñāpāramitā : ۶۳۳  
*Prajñāpāramitā sūtra* : ۴۰۹  
 prajñāptimatram : ۳۷۶  
 prakāra : ۷۹۲  
 prakāś'a : ۵۷۱  
*Prakaranapañcika* : ۷۵۱  
 prakaraṇa sama : ۴۵۷، ۴۵۸  
*Prakāś'ānanda* : ۷۸۷  
*Prakīrṇas* : ۱۸۷  
*Prakṛt* : ۲۳۶  
 prakṛta : ۶۱۸  
 prakṛti : ۲۶، ۲۱۸، ۲۷۷، ۳۰۱، ۳۳۴، ۳۳۵،  
 ۴۹۳، ۵۵۲، ۵۵۵، ۵۵۹، ۵۶۸، ۶۵۰،  
 ۶۸۷، ۸۰۱، ۸۳۹  
 prakṛti-vikṛti : ۷۳۹  
 pralaya : ۲۸۳، ۳۰۵، ۳۲۵، ۵۴۲، ۷۵۹  
 pramā : ۸۶۴  
 pramada : ۳۷۹  
 pramāṇa : ۱۹۸، ۴۴۰، ۴۴۵، ۴۶۳، ۴۷۶،  
 ۶۵۷  
 pramāṇa s'āstra : ۴۴۰  
*Pramāṇasamuccaya* : ۴۴۲  
 pramathapāda : ۸۱۸  
 pramātr caitanya : ۸۶۷  
 pramātr : ۴۴۰  
 prameya : ۴۴۰، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۵۰  
 pramiti : ۴۴۰



pramudita : ۱۷۶	pratyagātmā : ۵۲۸، ۸۶۱
pranava-japa : ۶۷۲	pratyāhara : ۶۴۵، ۶۸۰
prapañca : ۸۰۳	pratyakṣa : ۱۹۹، ۴۴۶، ۴۷۹، ۶۰۳، ۶۵۷، ۷۴۸
prapañcapas'am : ۴۱۶	pratyaya : ۳۴۹، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۹، ۷۰۲
prapañcopas'ama : ۷۷۵، ۸۲۷	pratyaya-ekatānatā : ۶۸۵
prasāda : ۲۱۷	pravivikta bhuk : ۸۲۱
prasanga : ۱۴	pravṛtti : ۲۳۴، ۳۱۵، ۳۱۸، ۴۴۸، ۴۴۹، ۵۷۱
prasangāpādanam : ۴۱۲	pravṛtti-jñāna : ۴۰۳
Prasannapāda : ۴۰۹	pravṛtti-vijñāna : ۳۹۲
prasāraṇa : ۵۳۵	prayatna : ۵۳۱
prastha : ۶۰۲	prayatna-s'authilya : ۶۷۵
prasthāna traya : ۲۸۸	prayojana : ۴۴۵، ۴۵۲
Pras'astapāda : ۴۹۸، ۵۰۹پ، ۵۱۵پ	prāgutpatti : ۸۵۰
Pras'na Upaniṣad : ۹۸	prākāmya : ۷۰۵
pras'va : ۶۷۷	prāmāṇāni : ۴۴۶
pratibimbā : ۱۷۹	prāmāṇaphala : ۴۷۸
pratibimbā vāda : ۸۷۱	prāṇa : ۱۰۶، ۸۲۰، ۸۳۴، ۸۳۶پ، ۸۳۷
pratijñā : ۴۵۴، ۴۵۵	prāṇamayakos'a : ۸۳۴، ۷۳۶، ۸۴۲
pratikūla vedanīyatā : ۵۶۶	prāṇāgni-hotra : ۶۳۶
pratipuruṣavimokṣārtham : ۶۲۰	prāṇāyāma : ۳۱۳، ۶۳۵، ۶۴۳، ۶۶۸، ۶۷۷
pratisamkhyā nirodha : ۳۶۴، ۳۸۱	prāṇavāyu : ۸۳۸
pratisamkhyā nirvāṇa : ۳۶۷	prāpti : ۳۶۸، ۳۸۰
pratisarga : ۲۸۱	prātibhāsikī : ۴۲۹، ۷۸۶، ۸۶۴، ۸۶۷، ۸۷۰، ۸۷۳
pratiśedha : ۷۶۰	prātītika : ۷۸۷
pratika : ۲۵۵، ۷۹۶	prekṣakavad : ۶۲۳
pratika-upāsanā : ۳۲۱	
pratītya samutpāda : ۱۵۴، ۳۴۶، ۴۰۳، ۴۱۰، ۴۱۱پ، ۴۴۹۰	
Pratyabhijñā : ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳پ، ۲۲۴	
pratyabhijñā : ۸۶۹پ	



*Premier Albiciade* : ۸۰۸  
*Pretyabhāvah* : ۴۴۵، ۴۴۸، ۴۵۰  
*prīti* : ۵۷۱  
*Promethée* : ۶۸  
*Prototype* : ۴۱  
*prthagdharma* : ۳۶۴  
*prthak* : ۳۵۹  
*prthaktva* : ۵۳۰، ۵۳۳، ۵۳۸  
*Prthivī* : ۵۲، ۵۶، ۶۸، ۲۵۰  
*prthivī* : ۷۳، ۳۶۲، ۴۴۸، ۵۰۸، ۶۰۶، ۶۰۷، ۷۰۷، ۷۱۶، ۸۳۵  
*pudgala* : ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۴  
*Puggalapaññatti* : ۱۳۱  
*Pulsakar. A. D* : ۲۴۱ پ، ۲۴۸ پ  
*punarutpatti* : ۴۴۵، ۴۵۰  
*Purānas* : ۱۸، ۶۹، ۱۸۷، ۲۱۱، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۹۹، ۶۸۵، ۷۰۹، ۷۱۰  
*Purāna Samhitā* : ۲۷۹  
*puruṣa* : ۷۷، ۸۲، ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۶۵، ۴۷۵، ۴۹۲، ۵۶۸، ۵۸۳، ۶۵۱، ۶۸۳، ۸۳۲، ۸۳۹  
*puruṣakāra phala* : ۳۵۲  
*Puruṣa sūkta* : ۸۲، ۳۲۷  
*puruṣottamah* : ۳۰۵  
*Puṣān* : ۵۲  
*Puṣpadānta* : ۲۵۶  
*puṣti-mārga* : ۸۰۵  
*pūrva* : ۴۳۱، ۴۶۳  
*Pūrva Mīmāṃsā* : ۴۳۱، ۷۲۵  
*pūrvapakṣa* : ۷۲۸، ۷۳۶

*pūrva - utpanna* : ۶۱۵

*pūrvavat* : ۴۴۷، ۴۹۵

## R

*Rabelais. F* : ۳۷

*rahasya* : ۹۶

*Rahula* : ۱۳۴

*rajas* : ۲۲۷، ۲۵۰، ۲۷۷، ۳۰۲، ۵۶۰، ۵۷۱، ۵۷۵، ۶۰۱، ۶۵۳، ۸۳۹

*rajasguna* : ۵۷۱

*rasa* : ۳۶۱، ۳۷۷، ۴۴۸، ۵۰۹، ۵۳۰، ۵۳۲، ۶۰۲، ۶۰۵، ۶۰۷، ۸۲۰، ۸۵۲

*rasana* : ۶۰۲، ۸۲۰

*rasatanmātra* : ۶۰۶

*rasatva* : ۵۳۲

*Ratnakīrti* : ۳۷۷

*Ratnasambhava* : ۱۷۸

*Radhakrishnan. S* : ۵ پ، ۱۵ پ، ۹۸ پ، ۱۰۲ پ، ۱۲۷ پ، ۱۵۱ پ، ۱۵۷ پ، ۱۷۵ پ، ۱۸۵ پ، ۴۹۵ پ، ۴۹۷ پ

*Rādhā* : ۲۵۱، ۲۷۱

*Rādhāmohana* : ۴۴۳

*Ragozin. Z. R* : ۳۴ پ

*rāga* : ۴۷۳، ۶۶۱

*rāja - dharma* : ۲۳۷

*rājasika* : ۳۰۳، ۶۵۹

*Rāj - Brahma* : ۵۹

*rākṣasa* : ۵۰۰

*Rāma* : ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۷۰

*Rāmānanda* : ۲۸۹

*Rāmākrṣṇa* : ۸۵۶



<i>Rāmānuja</i> : ۱۹، ۱۰۷، ۲۱۸، ۲۸۹، ۷۶۶، ۷۸۹، ۷۹۱ پ، ۸۵۳	۲۵۰ پ، ۲۵۲ پ، ۲۶۱، ۳۲۷، ۵۶۵، ۶۳۴، ۶۴۰ پ
<i>Rāmāyana</i> : ۲۴۲، ۲۶۷ پ	<i>rjusūtra</i> : ۱۹۳
<i>Ram Mohan Roy</i> : ۳۴-۱۰۱	<i>Rṣabha</i> : ۱۸۵
<i>Rāvana</i> : ۲۴۵	<i>rṣi</i> : ۷۸، ۹۱، ۲۷۷، ۴۴۷
<i>Rāvaṇabhāṣya</i> : ۴۹۹	<i>rta</i> : ۲۱، ۵۱، ۵۶، ۵۸، ۵۹
<i>Ray</i> : ۶۰۹	<b>S</b>
<i>Reductio ad absurdum</i> : ۴۱۲، ۴۵۶ پ	<i>sa-avayavam</i> : ۵۸۲
<i>Rēg-Blelghma</i> : ۵۹	<i>sabhāga hetu</i> : ۳۶۹
<i>Régnaud, P</i> : ۱۰۲	<i>sabhāgaja</i> : ۳۷۲
<i>Renou, L</i> : ۲۸، ۵۴۸ پ، ۷۳۲ پ	<i>Sacre-fare</i> : ۸۳
<i>Revanārya</i> : ۲۳۳	<i>sad</i> : ۷۴۵
<i>Rex-Flamen</i> : ۵۹	<i>sadasad</i> : ۸۴۵
<i>Rhys Davids, T. W</i> : ۲۸، ۱۲۶ پ، ۱۲۸ پ،	<i>Sadānanda</i> : ۷۸۰، ۸۱۰، ۸۳۶
<i>Ṛohagutta</i> : ۴۹۷	<i>saddharma</i> : ۴۲۷
<i>Romulus</i> : ۵۹	<i>Saddharma puṇḍarīka</i> : ۱۷۲، ۱۷۹ پ، ۱۸۰ پ، ۳۸۶
<i>Rousseau, J. J</i> : ۸	<i>sadhumatī</i> : ۱۷۷
<i>Rudra</i> : ۵۲، ۷۲، ۸۳-۷۵، ۲۵۰، ۵۶۵	<i>sadrūpa</i> : ۷۵۴
<i>rūpa</i> : ۱۵۲، ۱۵۵، ۳۴۵، ۳۵۷، ۳۶۱، ۳۶۵، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۷۷، ۴۴۸، ۵۰۹، ۵۱۱، ۵۳۰، ۵۳۱، ۷۰۵، ۸۱۵	<i>sadurjayā</i> : ۱۷۷
<i>rūpa-citta-viprayukta-saṃskārah</i> : ۳۸۰	<i>saguna</i> : ۷۸۵، ۸۱۵، ۸۱۶
<i>rūpaloka</i> : ۳۹۳	<i>sahabhū-hetu</i> : ۳۵۰
<i>rūpatanmātra</i> : ۶۰۶، ۶۰۷	<i>Sahadeva</i> : ۲۳۹
<i>rūpatva</i> : ۴۸۲، ۵۳۲	<i>sahakāri</i> : ۴۹۲، ۵۱۶
<i>Rythmique</i> : ۶۷۷	<i>sahasrācakra</i> : ۷۱۷
<i>Rg Veda</i> : ۱۶، ۴۴، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۷، ۵۸، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۱۰۹،	<i>sakriyam</i> : ۵۸۲
	<i>sakṛtprayatna</i> : ۶۷۷
	<i>samadars' anah</i> : ۳۱۲
	<i>samā-dharma-upapatti</i> : ۴۵۱



samādhi : ۳۷۸ : ۶۴۵ ، ۶۶۸ ، ۶۸۲ ، ۶۸۷ ، ۶۸۸ ، ۶۸۹ ، ۶۹۰ ، ۸۳۰ ، ۸۷۳	samjñā : ۳۵۱ : ۳۵۷ ، ۳۶۵
samagrī : ۳۴۷ ، ۴۷۶	samjñābheda mātram : ۴۷۰
samāna : ۸۳۶ پ : ۸۳۷	samkalpa : ۶۰۲ ، ۶۱۰
samanantara pratyaya : ۳۴۹ ، ۳۸۰ ، ۳۷۴ پ	samkalpa-lakṣaṇa : ۶۰۳
samāna-asamānajāti : ۶۰۳	samkalpa-vikalpa : ۸۴۰
samanās'raya : ۵۲۸	Samkāraṣana : ۲۱۸
Samanta : ۲۷۰	samkhārah : ۱۵۶
Samantabhadra : ۱۷۸	Samkhyappravacanabhāṣya : ۵۶۳ ، ۵۷۷ پ ، ۵۹۸ پ ، ۶۰۱ پ ، ۶۰۴ پ
samantamukha : ۱۷۹	samkhyā : ۵۳۲
samanvaya : ۵۸۰	samnyasana : ۳۱۵
samāpatti : ۶۹۷	samnyāsin : ۷۸۱
samatā : ۳۸۷ ، ۳۸۸	samprajñāta : ۶۹۱
samavāya : ۴۸۲ ، ۵۰۳ ، ۵۰۴ ، ۵۲۶ ، ۵۳۹ ، ۷۳۸	samprayukta-hetu : ۳۵۰ ، ۳۵۱
samavāyi kāraṇa : ۳۴۹ ، ۴۹۲ ، ۵۱۵ ، ۵۲۶ ، ۷۴۹	samsāra : ۱۸ ، ۲۶ ، ۱۴۲ ، ۱۴۳ ، ۳۵۵ ، ۳۸۷ ، ۳۸۸ ، ۴۲۶ ، ۷۱۹ ، ۷۷۹
samaveta-samavāya : ۴۸۲ ، ۴۸۳	samsiddhikās'ca bhāvāh : ۶۱۸
sambhava : ۴۱۵	samskārah : ۱۵۵ ، ۱۵۶ ، ۱۵۸ ، ۳۵۷ ، ۳۶۳ ، ۳۶۴ ، ۳۶۵ ، ۳۶۷ پ ، ۵۲۸ ، ۵۳۱ ، ۶۲۶ ، ۶۵۶ ، ۶۶۰ ، ۶۶۳ ، ۶۶۴ ، ۶۶۵ ، ۶۶۷ ، ۷۰۲ ، ۸۶۵ ، ۸۷۰ پ
samdhi : ۷۴۰	samskrta : ۲۳۶ ، ۳۵۹ ، ۳۶۰ : ۴۰۸
samgati : ۷۲۸ ، ۷۳۵	sams'aya : ۴۴۵ ، ۴۵۱ ، ۷۲۸ ، ۷۳۴
samgha : ۴۲۷	samtāna : ۳۴۴ ، ۳۶۶ ، ۴۱۷ ، ۴۲۶
samghāta : ۳۴۵ ، ۳۵۴ ، ۵۸۷	samtos'a : ۶۷۱
samghāta-parārthatva : ۵۸۳	samutpāda : ۳۴۶ ، ۴۱۷
samgrahanaya : ۱۹۲	samvrtti : ۴۰۶ ، ۷۷۹
samhāra : ۲۵۹	samvrttisatya : ۴۲۸ ، ۴۳۰
Samhitā : ۲۱ ، ۴۴ ، ۸۹ ، ۹۹ ، ۴۳۱	samyagjñāna : ۴۰۵
samīcīna-pratyakṣa : ۸۶۹ پ	



*samyama* : ۶۴۵، ۶۸۲، ۶۸۸، ۷۰۲  
*samyamī* : ۲۱۸  
*samyoga* : ۴۸۱، ۴۸۲، ۵۰۶، ۵۱۴، ۵۱۶،  
 ۵۳۰، ۵۳۳  
*samyukta* : ۴۸۱  
*samyukta-samavāyah* : ۴۸۲  
*samyukta-samaveta-samavāyah* : ۴۸۲  
*Samyutta nikāya* : ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۰ پ،  
 ۱۴۶، ۱۶۶  
*sanātana dharma* : ۱۰، ۴۳۴  
*Sannyāsa Upaniṣad* : ۹۹  
*sa-pratighatva* : ۳۶۱  
*Saptadaśa bhūmi sūtra* : ۳۸۶  
*saptāṅga* : ۸۱۸، ۸۲۲  
*Sarasvatī* : ۲۵۱، ۲۷۶  
*sarga* : ۲۸۱، ۵۹۲، ۵۹۹  
*sarvabhūta* : ۳۱۲  
*sarvabhūtātmanabhūtātmā* : ۳۳۰  
*Sarvadaśa-anasamgraha* : ۲۱۳، ۲۱۴ پ،  
 ۲۲۱، ۴۹۷ پ  
*sarvadarmanirabhilāpyas'ūnyatā* : ۴۰۱  
*sarvadrk* : ۷۷۳  
*sarva-sambhava-abhava* : ۵۷۸  
*Sarvāstivādin* : ۳۴۳، ۲۸۴  
*sarvatantra-siddhānta* : ۴۵۳  
*sarvatraga-hetu* : ۳۵۱  
*śasvara* : ۳۵۶  
*sat* : ۸۰، ۱۸۹، ۵۴۲، ۷۸۳، ۸۱۵  
*satkāraṇavāda* : ۴۹۰، ۷۸۵، ۸۴۹

*satkāryavāda* : ۳۲۳، ۳۴۶، ۳۵۳، ۴۸۹،  
 ۵۷۷، ۷۸۴، ۷۹۵  
*Satori* : ۴۱۳  
*sattā* : ۵۳۶، ۸۰۲  
*sattva* : ۱۷۵، ۲۲۷، ۲۵۰، ۲۷۷، ۳۰۲،  
 ۳۶۱، ۵۶۰، ۵۷۱، ۵۷۴، ۶۰۱، ۶۵۱،  
 ۶۵۳، ۶۹۸، ۶۹۹  
*sattva guṇa* : ۵۷۱، ۶۰۱  
*sattvika* : ۳۰۳، ۵۹۵، ۶۵۹  
*satya* : ۲۹۵، ۶۶۹، ۷۱۸  
*satyayuga* : ۷۱۰  
*Sautrāntikas* : ۱۷۰، ۳۴۳  
*savicāra* : ۶۹۲، ۶۹۶  
*savikalpa* : ۲۰۰، ۲۶۶، ۳۹۲، ۴۷۶، ۴۷۹،  
 ۴۸۱، ۷۵۱  
*savitarka* : ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴  
*Savitṛ* : ۵۲  
*savyābhicāra* : ۴۵۷  
*sādharmya-vaidharmya* : ۳۶۱  
*sādrśya* : ۴  
*sādhyā* : ۴۸۴  
*sādhyasama* : ۴۵۷، ۴۵۸  
*sākṣāt-pratītiḥ* : ۷۴۸  
*sākṣitvam* : ۵۸۹  
*sākṣī* : ۳۳۵، ۷۸۴  
*Sāma* : ۴۴، ۸۹  
*sāmānādhikaranyā* : ۸۰۹، ۸۱۰  
*sāmānya* : ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۶، ۵۳۶



sāmānya chalam : ۴۶۰	siddhi : ۷۰۲، ۷۱۹، ۷۲۳
sāmānya - lakṣana : ۷۵۱	Silburn A : ۵۶۰ پ
Sāmānyato drṣṭa : ۴۴۷، ۵۱۲	Sinha. J : ۱۹۲، ۱۹۸ پ، ۲۰۲ پ، ۴۲۹
Sāmkhya : ۱۵، ۱۹، ۸۱، ۱۸۳، ۱۹۳، ۲۳۷، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۶۱، ۴۳۶، ۵۴۸، ۸۳۹	Sītā : ۲۴۳
Sāmkhya kārikā : ۳۰۱، ۵۵۲، ۵۶۳، ۵۶۴ پ - ۵۷۶ پ، ۵۷۸ پ - ۵۹۴، ۵۹۴ پ - ۶۰۵، ۶۱۰ پ - ۶۲۴ پ،	Skanda Purāṇa : ۲۷۸
Sāmkhya sāra : ۵۶۴	skandha : ۱۵۲، ۱۵۳ پ، ۱۷۰، ۱۷۳، ۳۵۷، ۴۰۱
Sāmkhya sūtra : ۵۵۰، ۵۶۳، ۵۶۹ پ	Smārta sūtra : ۴۸
sāmkhya yoga : ۳۱۵	smṛti : ۴۷، ۲۸۵، ۳۷۸، ۳۸۷، ۳۸۹، ۵۰۰، ۵۲۳، ۶۵۹، ۶۶۰، ۷۰۹
sāmya : ۳۱۳	smṛti - pramoṣa : ۷۴۷
Sāriputta : ۱۳۹، ۱۵۷	smṛtirūpa paratra pūrvadrṣṭāva - bhāsaḥ : ۸۶۰
Sāyanācārya : ۳۲	sneha : ۵۳۱
Schelling. F. W. J : ۳۸	snigdha : ۵۱۰
Schopenhauer. A : ۸، ۱۰۱	Soma : ۵۲، ۶۵، ۷۳، ۲۵۶، ۲۶۷، ۵۲۰، ۶۳۵، ۷۶۲
Seal. B. N : ۵۹۳	spars'a : ۱۵۶، ۱۶۳، ۳۵۰، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۹۲، ۴۴۸، ۵۰۹، ۵۱۱، ۵۳۰، ۵۳۲، ۶۰۵، ۶۰۷
Sémantique : ۷۲۹	spars'tavya : ۳۶۱، ۳۷۷
Sénart. E : ۵۴۸	Spiritual absorption : ۶۸۹
Sensorium commune : ۶۰۲، ۶۰۴	Spiritus : ۸۳۲
Shastri, S. K : ۴۸۳ پ	Spleen : ۱۰
Shakespeare, W : ۳۷	srṣṭi : ۲۵۹، ۳۲۵، ۷۵۹
Shinto : ۱۸۱	Staccato : ۳۶۲ پ
Siddha : ۷۰۵	Stcherbatsky. Th : ۳۴۷ پ، ۳۵۲ پ، ۳۵۶ پ، ۳۵۷ پ، ۳۵۸ پ، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۲ پ، ۳۶۶ پ، ۳۷۴ پ، ۳۸۱ پ، ۴۱۰ پ، ۵۷۵ پ
siddha : ۳۱۵	
siddhānta : ۲۲۹، ۴۴۵، ۴۵۲	
Siddhāntamuktāvalī : ۵۰۵، ۵۳۷ پ	
Siddhārta : ۱۳۲	



<i>St Grégoire (le Sinaïte)</i> : ۶۴۶	<i>suṣupta</i> : ۸۲۵
<i>St Hilaire</i> : ۵۹۵	<i>suṣupta - sthāna</i> : ۴۲۹ ، ۸۲۵
<i>sthāna - āsane</i> : ۶۷۲	<i>Sūtras</i> : ۱۹ ، ۴۷ ، ۸۹ ، ۴۳۵ ، ۷۲۶
<i>Sthaviravāda</i> : ۱۳۲	<i>Sūtrakṛtāṅga</i> : ۱۹۴ پ
<i>sthira - sukha - āsana</i> : ۶۷۴	<i>Suttanipāta</i> : ۱۳۱ ، ۱۴۲ پ
<i>sthita - manah</i> : ۳۱۱	<i>Sutta piṭaka</i> : ۱۲۹
<i>sthiti</i> : ۱۴۷ ، ۱۶۳ ، ۲۵۹ ، ۳۸۱ ، ۴۱۸ ، ۴۲۰	<i>Suttas</i> : ۳۴۴
<i>sthūla</i> : ۶۹۳	<i>Suzuki D</i> : ۱۷۲ ، ۱۷۳ پ ، ۱۸۱ پ ، ۱۸۲ پ ، ۳۹۷ پ ، ۳۹۸ پ ، ۶۴۳
<i>sthūla - bhuja</i> : ۸۱۷ ، ۸۱۸ ، ۸۱۹	<i>svabhāva</i> : ۴۱۰ ، ۴۱۲ ، ۴۱۴ ، ۴۱۹ ، ۶۹۰
<i>sthūlas'arīra</i> : ۸۳۴ ، ۸۳۵ ، ۸۴۳	<i>svabhāva - s'ūnyatā</i> : ۴۲۷
<i>Sucandra</i> : ۷۱۲	<i>svabhāvika</i> : ۷۹۸
<i>Suchness</i> : ۳۸۷	<i>svacitta drs'ya - vikalpa</i> : ۳۹۵
<i>Suddhodana</i> : ۱۳۲	<i>svadharma</i> : ۲۸۹ ، ۲۹۶ ، ۳۱۶
<i>Sugrīva</i> : ۲۴۵	<i>svalakṣaṇa</i> : ۳۶۶ ، ۴۱۰ ، ۴۷۸ ، ۷۵۱
<i>Sujet - objet</i> : ۶۵۹	<i>svambhūlinga</i> : ۷۱۶
<i>sukha</i> : ۳۰۲ ، ۵۳۱ ، ۵۳۴	<i>svapnamāyā</i> : ۷۷۴
<i>sukha - duhkha</i> : ۴۷۳	<i>svapna - sthāna</i> : ۴۲۹ ، ۸۲۱ ، ۸۲۲
<i>sūkṣma</i> : ۶۱۴ ، ۶۱۵ ، ۷۹۴	<i>svapratyātmā</i> : ۴۰۷
<i>sūkṣma s'arīra</i> : ۱۱۲ ، ۵۹۰ ، ۶۱۳ ، ۶۶۴ ، ۸۳۴ ، ۸۴۳	<i>svarga</i> : ۷۲۷
<i>sūkṣmaviśaya</i> : ۶۹۶	<i>svargakāma</i> : ۷۶۰
<i>Sundara</i> : ۲۲۹	<i>svarūpa</i> : ۸۰۲
<i>sunṛta</i> : ۲۰۸	<i>svarūpa - anukāra</i> : ۶۸۱
<i>Superimposition</i> : ۸۵۸	<i>svarūpa - bheda</i> : ۷۹۳
<i>Suppositional</i> : ۶۹۲	<i>svarūpaikya</i> : ۸۰۰
<i>supta</i> : ۸۲۴ ، ۸۲۶	<i>svarūpa - mātra jyotih</i> : ۷۰۱
<i>Surimposition</i> : ۸۵۸	<i>svarūpa - pratiṣṭha</i> : ۶۵۳
<i>Sūrya</i> : ۵۲ ، ۷۳	<i>svarūpa - s'ūnya</i> : ۶۹۰
	<i>svataḥ</i> : ۷۷۷



svatah prāmāṇya : ۴۷۸ ، ۷۳۰ ، ۷۴۲  
 svatantram : ۸۵۰  
 svayambhava : ۸۳  
 svayambhū : ۱۷۸ ، ۲۷۶  
 svayamjyotis : ۷۵۷  
 svayampakās'a : ۸۶۵  
 svādhiṣṭhāna : ۷۱۶  
 svādhyāya : ۶۷۱ ، ۶۷۲  
 svārtha : ۴۸۸  
 sveda - ja : ۸۳۶  
 syādasti : ۱۹۴ ، ۱۹۵  
 syādasticāvaktavyam : ۱۹۵  
 syādasti - syānnāsti - syādavaktavya :  
 ۱۹۵  
 syānnāsti : ۱۹۵  
 syānnāsti avaktavya : ۱۹۵  
 syāt : ۱۹۳  
 syātvāda : ۱۹۴  
 Syllabique : ۷۳۸ پ  
 Syn - bolon : ۲۵۵  
**S'**  
 S'abara : ۷۳۲  
 S'abarabhāṣya : ۷۳۲ ، ۷۳۳  
 s'abda : ۳۶۱ ، ۳۷۷ ، ۴۴۶ ، ۴۴۷ ، ۴۴۸ ،  
 ۵۱۳ ، ۵۳۱ ، ۶۰۲ ، ۶۰۵ ، ۶۰۶ ، ۶۰۷ ،  
 ۶۹۳ ، ۷۲۹  
 s'abdajñānamahātmya : ۶۵۸  
 s'abda - pūrvatva : ۴۵۳ ، ۷۳۷  
 s'abdatanmātra : ۶۰۷

s'abdatva : ۴۸۳  
 s'abdi - bhāvanā : ۷۶۱  
 S'aiva siddhānta : ۲۲۲ ، ۲۲۳ پ ، ۲۲۴ ،  
 ۲۲۹  
 S'aivism : ۲۱۲ ، ۲۲۰  
 S'aka : ۱۲۵ ، ۷۲۶  
 s'akti : ۲۲۳ ، ۲۲۹ ، ۲۳۱ ، ۲۳۳ ، ۲۵۱ ،  
 ۷۱۴ ، ۸۰۴  
 s'aktidvayam : ۸۴۹  
 s'aktitah - pravṛtti : ۵۸۰  
 s'akya : ۱۳۲ ، ۱۳۳  
 S'akyamuni : ۱۳۲  
 S'ankara : ۴ ، ۸ ، ۹ ، ۱۰۵ پ ، ۱۱۱ پ ، ۲۴۸  
 پ ، ۲۹۷ پ ، ۳۲۲ پ ، ۳۴۰ پ ، ۵۸۷ پ ،  
 ۷۶۶ ، ۷۸۰ ، ۸۱۷ پ ، ۸۲۰ پ ، ۸۳۶ پ  
 Sankaradigvijaya : ۷۸۱  
 S'ankara Mis'ra : ۴۴۳ ، ۴۹۹  
 S'ankara vijaya : ۷۸۱  
 s'antam : ۸۲۷  
 S'antideva : ۴۰۹  
 s'arana : ۸۰۲  
 s'arīra : ۲۹۹ ، ۴۴۸  
 s'arīradeha : ۴۶۹  
 s'arīramadhyāt : ۸۶۶  
 s'astradīpika : ۷۳۷  
 s'astra : ۷۰۹  
 s'as'vata : ۴۲۴  
 s'as'vatavāda : ۱۵۱ ، ۴۲۸



S'atapatha Brāhmaṇa : ۴۲ ، ۷۲ ، ۷۵ ،  
 ۷۹ ، ۸۵ ، ۸۶ ، ۶۳۵ ، ۶۴۰ پ  
 S'atas'astra : ۴۰۹  
 S'atrughna : ۲۴۳  
 s'auca : ۲۹۵ ، ۶۷۱  
 s'eṣa : ۲۶۲ ، ۲۶۴ ، ۲۶۵ ، ۷۹۲  
 seṣavat : ۴۴۷ ، ۴۹۵  
 s'eṣin : ۷۹۲  
 S'ikṣā-samuccaya : ۴۰۹  
 sīla : ۱۷۶  
 s'īta-uṣna : ۶۷۲  
 S'iva : ۱۰۱ ، ۲۱۲ ، ۲۴۹  
 s'iva : ۸۲۷  
 s'ivādvaita : ۲۲۹  
 S'ivajñānabodha : ۲۳۰  
 S'iva Purāṇa : ۲۷۸  
 s'ivatulya : ۲۲۹  
 S'lokavārttika : ۷۳۳ ، ۷۵۸ پ  
 s'raddhā : ۲۰۸ ، ۳۰۳ ، ۳۷۱ ، ۳۷۸  
 s'ramana : ۶۳۷  
 S'rauta sūtra : ۴۷  
 s'ravaka : ۴۲۷  
 S'rībhāṣya : ۸۵۳ پ ، ۷۹۱  
 S'rīdhara : ۴۹۹ ، ۵۴۴  
 S'ri Lakṣmi : ۴۹ ، ۲۵۱  
 S'rīvatsa : ۴۹۹  
 s'rotra : ۶۰۲ ، ۸۲۰  
 s'rotra vijñāna : ۳۹۶  
 s'rotra-vijñāna-dhātu : ۳۸۳

s'rotendriya : ۳۶۰ ، ۳۷۷  
 s'ruti : ۱۸ ، ۴۷ ، ۹۷ ، ۲۸۵ ، ۵۰۰ ، ۷۰۹  
 s'uddha : ۸۰۳ پ  
 s'uddhādvaita : ۲۹۰ ، ۸۰۳  
 S'udra : ۳ ، ۲۸۳ ، ۲۹۴  
 S'ulva sūtra : ۴۸  
 s'ūnya : ۱۷۳ ، ۳۸۷ ، ۴۲۴ ، ۴۲۴  
 s'ūnyatā : ۱۷۴ ، ۴۰۹ ، ۴۱۰ ، ۴۱۱  
 s'ūnyavāda : ۳۵۴ ، ۳۸۴ ، ۷۶۹  
 s'vāsa : ۶۷۷  
 S'vetāmbara : ۱۸۶  
 S'vetās'vatara Upaniṣad : ۹۸ ، ۵۴۷

## S

Saddars'anani vallabha : ۴۴۲

## T

taijasa : ۷۷۲ ، ۸۲۱ ، ۸۲۲ ، ۸۲۳ ، ۸۲۹ ،  
 ۸۳۱  
 Taittirīya Brāhmaṇa : ۶۳۴  
 Taittirīya Samhitā : ۶۳۶  
 Taittirīya Upaniṣad : ۹۸ ، ۱۰۰ ، ۱۰۵ ،  
 ۲۷۶ ، ۸۳۴ پ  
 tamas : ۲۲۷ ، ۲۵۰ ، ۲۵۳ ، ۲۷۷ ، ۳۰۲ ،  
 ۳۶۱ ، ۵۶۰ ، ۵۷۱ ، ۶۰۱ ، ۶۵۳ ، ۸۳۹  
 tamasika : ۳۰۳ ، ۶۵۹  
 tamoguna : ۵۷۱  
 tanavah : ۲۵۰  
 tanhā : ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۶۰ ، ۱۶۴ ، ۱۶۵



tanmātra : ۲۲۷، ۳۶۲، ۵۶۰، ۵۶۹، ۵۹۴،  
 ۶۰۵، ۶۹۷  
 Tantras : ۲۲۲، ۲۲۳ پ  
 Tantra : ۱، ۲۷، ۱۲۶، ۶۳۳، ۷۰۸، ۷۰۹  
 Tantravārttika : ۷۵۹  
 Tao : ۳۸، ۱۸۱، ۲۴۹  
 tapas : ۷۹، ۸۱، ۱۰۶، ۳۰۳، ۴۰۸، ۶۳۱،  
 ۶۳۴، ۶۴۱، ۶۷۱، ۶۷۲  
 tapoyajña : ۳۲۲  
 tarka : ۴۴۵، ۴۵۵  
 Tarkabhāṣā : ۴۴۳، ۴۷۹ پ، ۴۸۲ پ،  
 ۴۸۴ پ، ۴۸۷ پ  
 Tarka-s'āstra : ۴۳۲  
 Tathāgata : ۱۳۲، ۱۵۱  
 tathāgatagarbha : ۱۷۴، ۳۸۸، ۳۹۸  
 tathatā : ۳۵۶، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۸۸، ۴۰۱،  
 ۴۰۵  
 Tātparyatikāpariśuddhi : ۴۴۳  
 tattva : ۲۲۵، ۵۵۰، ۵۶۸، ۵۹۴، ۶۸۱  
 Tattvadīpanibandha : ۸۰۳  
 tattvajñāna : ۴۴۵، ۵۰۱، ۵۰۲  
 Tattvakaumadī : ۵۶۳، ۵۶۵ پ، ۵۶۶ پ،  
 ۵۶۷ پ، ۵۷۳ پ، ۵۷۴ پ، ۵۷۸، ۵۸۸  
 پ، ۵۸۹ پ، ۶۰۳ پ، ۶۱۰ پ، ۶۱۳ پ،  
 ۶۱۵ پ، ۶۲۶ پ، ۶۱۹ پ، ۶۲۱ پ،  
 ۶۲۲ پ، ۶۲۳ پ، ۶۴۹  
 tattvamasi : ۵۳۰، ۷۸۴، ۷۹۹، ۸۰۷، ۸۱۰  
 tattvam bhāva : ۵۱۴

Tattvāprakāśikā : ۲۹۰  
 Tattvārthādhigamasūtra : ۱۸۷، ۱۸۹ پ،  
 ۲۰۲ پ  
 Tattva samāsa : ۵۶۴  
 Tattvavaiś'ārādī : ۶۴۹، ۶۷۶ پ، ۶۷۸ پ،  
 ۶۸۱ پ، ۶۸۵ پ، ۶۹۱ پ، ۶۹۳ پ،  
 ۷۰۴ پ  
 Tchong Tzeu : ۸۷۱  
 tejas : ۳۶۲، ۴۴۸، ۵۰۸، ۶۰۶، ۶۰۷، ۸۳۵  
 Telang. K. T : ۲۸۶  
 Télépathie : ۷۰۴  
 Tendence orbitative : ۵۷۵  
 Thapar. R : ۱۲۲ پ  
 Thatness : ۳۸۷  
 Theravāda : ۱۱، ۱۳۲، ۱۶۹  
 Thibaut. G : ۷۹۲ پ  
 tiro-bhāva : ۲۶۰  
 tīrthankara : ۱۸۳  
 Tirumūla : ۲۲۹  
 Tongousse : ۶۳۷  
 trayī : ۴۵  
 tretā : ۳۹، ۲۸۱، ۷۱۰  
 trikāya : ۱۷۴، ۲۵۱  
 Trilocana : ۶۴  
 triloka : ۸۱۲  
 trinetra : ۸۱۱  
 tripuṭī-pratyakṣa-vāda : ۷ : ۸، ۷۵۷  
 triratna : ۲۰۸  
 tryanuka : ۵۴۲



*trṣṇa* : ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۶۵

*Tupṭikā* : ۷۳۳

*turiya* : ۱۰۶، ۷۵۷، ۷۷۲، ۶۸۴پ، ۸۲۹

*tvāc* : ۶۰۲، ۸۲۰

*Tvastr* : ۶۴

*Tyr Zio* : ۵۶

## U

*ubhayodars'ī* : ۵۲۹

*uccheda* : ۴۲۴

*ucchedavāda* : ۱۵۱، ۴۲۸

*udāharana* : ۴۵۴

*udāna* : ۸۳۶پ، ۸۳۷

*udāsin* : ۵۸۹

*udāsīnavat* : ۳۳۴

*Udayāna* : ۴۴۳، ۴۹۹

*Udyolkara* : ۴۴۲

*Ui* : ۲۹۵، ۲۹۶پ

*Ulukā* : ۴۹۸

*Umā* : ۹۶، ۲۵۱

*Umāsvātī* : ۱۸۷

*Universal Relativity* : ۴۱۰

*upacārachala* : ۴۶۰، ۴۶۱

*upacaya* : ۳۵۱، ۳۷۲

*upādāna* : ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۴، ۳۴۹، ۷۹۲،

۸۵۴

*Upades'asahasrī* : ۷۸۳

*upādeya* : ۷۹۲

*upadhi* : ۵۹۷، ۸۱۳، ۸۳۳، ۸۵۴

*upādhika* : ۴۸۵

*upakles'a - parita - bhūmika - dharma* :

۳۷۹

*upalabdhi* : ۴۴۹

*upalabdhi - avyavasthata* : ۴۵۱

*upamāna* : ۴۴۶، ۴۴۷، ۷۴۸، ۷۵۲

*upanaya* : ۴۵۴

*Upangas* : ۱۸۷

*Upaniṣad* : ۱۶، ۴۴، ۸۹

*upasāna* : ۲۸۷، ۳۳۸

*upasāna kāṇḍa* : ۴۴

*upasarpana - pratyaya* : ۳۴۷

*Upaskāra* : ۴۹۹، ۵۱۱پ، ۵۱۳پ، ۵۱۶

پ، ۵۱۸پ، ۵۲۰پ، ۵۲۵پ، ۵۳۱پ،

۵۳۳پ، ۵۳۴پ، ۵۳۵پ

*upastha* : ۸۲۰، ۸۳۸

*upaṣṭambhakam* : ۵۷۱

*Upavarṣa* : ۷۳۳

*utkṣepana* : ۵۳۵

*utpāda* : ۱۴۷، ۱۶۳، ۴۱۵، ۴۲۰، ۴۲۴

*uttara* : ۴۳۱

*Uttarādhyayana* : ۱۹۰، ۲۰۰پ، ۲۰۴پ،

۳۰۶پ، ۲۰۷پ

*Uttara Mīmāṃsā* : ۴۳۲، ۷۲۵، ۷۶۵

*uttara - pakṣa - siddhānta* : ۷۲۸، ۷۳۶

*uttarāyana* : ۳۲۵

*Uṣas* : ۵۲

*uṣi - ja* : ۸۳۶

## V

*Vahram* : ۶۵پ



<i>Vaibhaṣikas</i> : ۱۷۰ ، ۳۴۳ ، ۳۷۶	<i>Varuna</i> : ۵۰ ، ۵۲ ، ۵۴ ، ۵۶ ، ۶۴ ، ۷۶ ، ۵۲۰ پ
<i>vaikṛta</i> : ۶۰۱ ، ۶۱۸	<i>vastumātrā</i> : ۴۰۵ پ ، ۴۸۰
<i>vairāgyāvairāgya</i> : ۶۱۶	<i>vastu - prativikalpa - vijñāna</i> : ۳۹۵ ، ۳۹۷
<i>Vairochana</i> : ۱۷۸	<i>vastus'ūnya</i> : ۶۵۷
<i>Vais'as'āli</i> : ۱۲۲	<i>Vasubandhu</i> : ۳۴۳ ، ۳۴۸ پ ، ۳۷۰
<i>Vais'eṣika</i> : ۶ ، ۱۳ ، ۱۹ ، ۲۳۷ ، ۴۳۸ ، ۴۴۳	<i>Vasudeva</i> : ۲۱۸ ، ۲۷۱
<i>Vais'eṣika - sūtra</i> : ۴۹۵ ، ۵۰۱ پ ، ۵۰۲	<i>Vasudeva Kṛṣṇa</i> : ۱۷ ، ۲۱۱ ، ۲۱۶
پ ، ۵۰۴ پ ، ۵۰۸ پ ، ۵۲۲ پ ، ۵۲۵ پ ،	<i>Vasugupta</i> : ۲۲۴
۵۴۲ پ ، ۶۰۸ پ	<i>Vasumitra</i> : ۳۷۶
<i>Vaiṣṇavism</i> : ۲۱۱ ، ۲۱۵	<i>vasūni</i> : ۷۳ پ
<i>Vais'vanara</i> : ۶۸	<i>vas'itva</i> : ۷۰ ، ۶
<i>vais'vanari</i> : ۷۷۲ ، ۸۱۸ ، ۸۱۹ ، ۸۳۱	<i>Vāc</i> : ۲۵۱ ، ۲۷۶ ، ۸۲۰ ، ۸۳۸
<i>Vais'vanātha</i> : ۴۴۳	<i>Vācaspati Mis'ra</i> : ۱۹ ، ۷۸ ، ۴۴۲ ، ۵۶۳ ،
<i>Vais'vanāthavṛtti</i> : ۴۴۳	۶۴۹ ، ۶۷۶ ، ۷۳۳ ، ۷۸۰
<i>vais'varūpa - avibhāga</i> : ۵۸۱	<i>vācika</i> : ۱۶۰ ، ۳۶۳
<i>Vais'ya</i> : ۵۰ ، ۸۳ ، ۲۹۴	<i>vāda</i> : ۴۴۵ ، ۴۵۶
<i>vaitathya prakaraṇa</i> : ۷۷۱	<i>vāk chalam</i> : ۴۶۰
<i>vajra</i> : ۶۴	<i>Vālmikī</i> : ۲۴۳
<i>Vajrapāni</i> : ۱۷۸	<i>Vāmana</i> : ۲۶۹
<i>Vallabha</i> : ۲۹۰ ، ۷۶۶ ، ۸۰۳	<i>Vāmana Purāṇa</i> : ۲۷۸
<i>vams'a</i> : ۲۸۱	<i>Vārṣaganya</i> : ۵۶۱
<i>vams'yānucharita</i> : ۲۸۱	<i>Vārttika</i> : ۴۴۲
<i>vanastha</i> : ۲۹۵	<i>vāsanā</i> : ۳۹۵ ، ۴۰۷ ، ۶۲۶ ، ۶۶۳ ، ۶۶۴ ،
<i>varāha</i> : ۲۶۷	۶۶۵ ، ۷۴۵ ، ۸۴۹
<i>Varāha Purāṇa</i> : ۲۷۸	<i>vāsanā - vṛtti - karma - vāsanā</i> : ۶۶۵
<i>varnaka</i> : ۵۷۱	<i>Vāta</i> : ۲۵۰
<i>Varddhamāna</i> : ۴۴۳	<i>Vātsyāyana</i> : ۴۴۰
<i>varna</i> : ۲۹۳ ، ۷۳۸	<i>Vātsyāyanabhāṣya</i> : ۴۴۲ ، ۴۴۷ پ ، ۴۵۳
<i>varṇās'ramadharmā</i> : ۲۹۵	پ ، ۴۵۶ پ ، ۴۵۹ پ ، ۴۸۷ پ



<i>Vāyu</i> : ۹۵، ۵۱۰	<i>vijñāna</i> : ۱۰۶، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۶۳، ۳۴۹، ۳۵۷، ۳۶۴، ۳۷۶، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۸۳۴، ۸۳۹
<i>vāyuh</i> : ۴۴۸، ۵۰۸، ۶۰۶، ۶۰۷، ۸۳۵، ۸۳۷پ	<i>Vijñāna bhikṣu</i> : ۱۹، ۵۶۳، ۵۹۸پ، ۶۴۹، ۶۸۶
<i>Vāyu Purāṇa</i> : ۲۶۷، ۲۷۸	<i>vijñānamaya kos'a</i> : ۸۳۴، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱
<i>vāyutanmātra</i> : ۶۰۶	<i>Vijñānavāda</i> : ۱۷۳، ۳۵۶، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۹۴، ۷۶۹
<i>Vāyuvātaḥ</i> : ۵۲	<i>vijñāpti</i> : ۳۶۳
<i>Veda</i> : ۳۱، ۵۰۱	<i>vijñāptimātrā</i> : ۳۹۸، ۴۰۰
<i>vedanā</i> : ۱۵۶، ۱۵۷، ۳۵۱، ۳۵۷، ۳۶۵، ۳۷۸	<i>vikalpa</i> : ۶۵۷، ۶۹۳
<i>Vedānta</i> : ۹، ۱۷، ۱۹، ۸۸، ۸۹، ۲۳۷، ۴۳۲، ۷۲۵، ۷۶۵	<i>vikalpa-mātrā</i> : ۳۹۵
<i>Vedāntadīpa</i> : ۷۹۰	<i>vikāra</i> : ۵۶۰، ۵۶۸، ۸۵۱
<i>Vedāntaparibhāṣā</i> : ۷۸۰	<i>vikṣepas'akti</i> : ۸۴۹
<i>Vedāntasāra</i> : ۷۸۰، ۸۱۰، ۸۳۶پ، ۸۳۷ پ، ۸۴۰پ، ۸۴۱پ، ۸۴۲پ، ۸۵۴پ	<i>vikṣepāvṛtirūpakam</i> : ۸۴۹
<i>Vedāntasiddhāntamuktavali</i> : ۷۸۷	<i>Vinaya</i> : ۱۲۲
<i>Vedārthasamgraha</i> : ۷۹۰	<i>Vinaya piṭaka</i> : ۱۳۰
<i>Verbum</i> : ۵۹۸	<i>vipāka</i> : ۳۶۹
<i>Verethraghna</i> : ۶۵پ	<i>vipāka-hetukarma</i> : ۳۵۱
<i>vibhāga</i> : ۴۹۱، ۵۱۴، ۵۳۰، ۵۳۴	<i>vipārīta-khyāti</i> : ۷۴۶
<i>vibhakta</i> : ۶۹۳	<i>viparyaya</i> : ۶۵۷
<i>Vibhanga</i> : ۱۳۱	<i>viprayukta-saṃskāra</i> : ۳۶۸
<i>Vibhāṣa</i> : ۳۴۳	<i>virāga</i> : ۵۹۵
<i>vicitra</i> : ۳۹۵	<i>Vīras'aiva</i> : ۲۲۲، ۲۳۲
<i>viddhi</i> : ۴۶، ۸۹، ۷۲۸، ۷۶۰	<i>virāt</i> : ۸۲۱، ۸۳۱
<i>Vidyāranya</i> : ۷۸۰	<i>viruddha</i> : ۴۵۷، ۴۵۸
<i>Vigrahavyāvartinī</i> : ۴۰۹	<i>vīrya</i> : ۱۷۶، ۳۷۸
<i>vijitātmā</i> : ۳۰۰	



*visamyoga phala* : ۳۵۲  
*Visuddhimagga* : ۱۶۲، ۱۶۴ پ  
*vis'eṣa* : ۴۹۸، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۳۳، ۵۳۷،  
 ۵۳۸، ۵۴۱، ۶۰۵  
*vis'eṣana* : ۴۸۳، ۷۹۲  
*vis'eṣana - vis'eṣya* : ۴۸۰، ۴۸۲  
*vis'eṣa - pratiṣedha* : ۸۲۸  
*vis'eṣya* : ۴۸۳  
*Vis'iṣṭādvaita* : ۲۱۸، ۲۳۳، ۲۸۹، ۷۹۱، ۷۹۲  
*vis'uddhacakra* : ۷۱۷  
*vis'va* : ۸۱۹  
*Vis'vakarma* : ۷۷، ۷۸، ۸۰  
*vis'varūpa* : ۸۱۹  
*Vis'vasāratāntra* : ۷۱۵  
*viśaya* : ۷۲۸، ۷۳۴، ۷۳۶، ۸۵۸  
*viśaya - artha* : ۴۰۳  
*viśaya - caitanya* : ۸۶۷  
*viśayina* : ۸۵۸  
*Viṣṇu* : ۵۲، ۷۱، ۱۰۱، ۲۴۹  
*Viṣṇu Purāṇa* : ۳۲، ۸۰، ۲۶۱، ۲۶۴،  
 ۲۶۸ پ، ۲۷۸، ۲۸۲، ۸۲۳ پ  
*viśuddhātmā* : ۳۰۰  
*vitāṇḍā* : ۴۴۵، ۴۵۷  
*vivarttavāda* : ۴۹۰  
*viveka* : ۶۵۰ پ، ۷۸۶، ۸۱۷  
*Vivekacūḍāmāṇi* : ۷۸۳، ۸۱۷ پ، ۸۳۵ پ،  
 ۸۳۶ پ، ۸۴۰ پ، ۸۷۴ پ  
*Vivṛti* : ۴۹۹، ۵۲۶  
*Vohu manah* : ۵۵

*Völuspa* : ۳۲۸  
*Vṛta* : ۶۵، ۲۴۸  
*Vṛtahan* : ۶۵، ۲۴۸  
*vṛtti* : ۳۹۹، ۶۵۳، ۶۶۵  
*vṛtti caitanya* : ۸۶۷  
*vyākaraṇa* : ۷۲۹  
*vyakta* : ۵۸۲  
*vyakta - avyakta - jñā - vijñāna* : ۵۶۶  
*vyakti* : ۵۶۷  
*vyāna* : ۸۳۶ پ، ۸۳۷  
*vyañjana* : ۳۶۹  
*vyañjana kāya* : ۳۸۱  
*vyāpti - bāla* : ۴۸۴  
*Vyāsa* : ۲۷۹، ۵۹۷، ۶۴۹، ۷۶۷  
*Vyāsabhāṣya* : ۵۹۷ پ، ۶۴۹، ۶۵۱ پ، ۶۵۳  
 پ، ۶۵۴ پ، ۶۵۶ پ، ۶۵۸ پ، ۶۶۰ پ،  
 ۶۶۲ پ، ۶۶۵ پ، ۶۶۹ پ، ۶۷۰ پ، ۶۷۱  
 پ، ۶۷۳، ۶۸۳، ۶۸۵ پ، ۶۹۰ پ، ۶۹۲  
 پ، ۶۹۳ پ، ۶۹۵ پ، ۷۰۰ پ، ۷۰۲ پ،  
 ۷۰۷ پ

*vyāvaharikī* : ۴۲۹، ۷۸۶، ۸۴۱، ۸۶۷، ۸۷۰  
*vyavahāranaya* : ۱۹۲  
*vyoman* : ۱۰۶  
*Vyomas'ekhara* : ۴۹۹  
*Vyomavatī* : ۴۹۹  
*vyūha* : ۲۱۷

## W

*Wagner, R* : ۳۷



Walleser, H: ۴۰۸پ

Wang Tao: ۲۴۹

Weber: ۲۴۷

Wieger, L: ۸۷۱پ

Whinfield, E. H: ۸۱۵پ

Wilson, H.H: ۲۸۰

Winternitz, M: ۲۳۶پ

Weidner, E: ۵۷پ

Woodroffe J: ۷۰۹، ۷۱۵

Woods, J. H: ۲۸، ۶۸۸

## X

Xshathra: ۵۵

## Y

yajña: ۸۲، ۳۰۳

Yajñavalkya: ۱۰۴

Yajur: ۴۴، ۸۹

Yakṣa: ۳۶، ۵۱، ۳۰۳، ۵۰۰

yama: ۶۶۸، ۶۶۹

Yamaka: ۱۳۱

Yamuna: ۲۸۹، ۷۹۰

Yang: ۲۴۹

yantra: ۴، ۷۱۷

Yasodha: ۱۳۴

Yas'omitra: ۳۴۴

yatacittendriyakriya: ۳۰۹، ۳۱۱

yathābhūta: ۴۰۷

yatna: ۵۳۴

yaugapadya: ۵۱۵، ۷۴۱

Yavana: ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۵۱

Yādava: ۲۷۱

Yāma: ۱۰۹، ۱۱۶

Yggdrasil: ۳۲۸

Yin: ۲۴۹

Yoga: ۱۹، ۹۲، ۱۸۳، ۲۰۸، ۲۳۷، ۲۹۷،

۳۰۷، ۳۱۳، ۳۸۶، ۵۴۸، ۶۲۵، ۶۳۰

yagacāra: ۳۹۴

Yogacārabhūmis'astra: ۳۸۶

yoga cittavṛttinirodha: ۶۵۲، ۶۶۷

Yogacūḍāmanyupaniṣad: ۶۸۴

yogāruḍha: ۳۰۸

Yogasārasaṁgraha: ۶۸۶، ۶۹۱پ، ۶۹۸پ

Yoga sūtra: ۳۰۶، ۵۵۱پ، ۵۶۳، ۵۹۷،

۶۳۱پ، ۶۴۰پ، ۶۴۲پ، ۶۴۸، ۶۵۰

پ، ۶۶۵پ، ۶۶۷پ-۶۷۸پ، ۶۸۰پ-

۶۸۶پ، ۶۹۶پ-۷۰۸پ

Yogatattva Upaniṣad: ۹۹

Yoga Upaniṣad: ۹۹

Yogavārttika: ۶۵۰

Yoga vāsiṣṭha: ۱۱۹، ۷۶۹

yoga yajña: ۳۲۲

yogī: ۲۴۸

yogyatā: ۱۹۹، ۴۷۵

Yoke: ۶۳۰

yonī: ۲۵۷، ۳۰۱، ۷۱۶

Yudhiṣṭhira: ۲۳۸

yuga-avatāra: ۲۶۶



yugapat : ۴۴۹ ، ۴۶۳

yuj : ۴۰۷ ، ۶۳۰

yukta ، ۳۱۱

Yung. C.G : ۶۲۶ ، ۶۲۷ پ

yūpa : ۶۴۰

yuşmad : ۸۵۹

## Z

Zaehner. R. C : ۵۱ پ

Zen : ۱۸۱ ، ۴۱۳ ، ۶۴۳

Zend-Avesta : ۵۳ پ

Zeuspater : ۵۶

Zimmer. H : ۲۸ ، ۳۹ پ ، ۴۹ پ ، ۶۸ پ ، ۱۲۳

پ ، ۱۸۰ پ ، ۲۵۹ پ ، ۸۵۶ پ

UNIVERSITY  
Library  
104438  
23:12:01



Call No.....

Account No.....

**J. & K. UNIVE**

This book should be returned on  
An overdue charges of 6 nP. will be l.  
kept beyond that day.



THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY  
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No.           

Vol.           

Book No.           

Accession No.           

Copy           




Centre iranien pour le dialogue  
des civilisations  
Collection: études indiennes N. **2**

Daryush Shayegan

# Religions et Philosophies de l'Inde

Tome II



Call No.....

Account No.....

**J. & K. UNIV**

This book should be returned on  
An overdue charges of 6 nP. will be l  
kept beyond that day.



Call No.....

Account No.....

**J. & K. UNIV**

This book should be returned on  
An overdue charges of 6 nP. will be  
kept beyond that day.



THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY  
LIBRARY.

DATE LOANED

Book No.                     

Copy                     

Class No.                     

Vol.                     

Accession No.                     




مرکز ایرانی مطالعة فرهنگها

مجموعه مطالعات هندی - ۲